LATINO/A AMERICA
Pedro Lasch
2003

El mapa de la portada en las tapas de todos nuestros cuadernillos, como obra, consiste en la presentación, recreación y distribución de un nuevo mapa del continente americano. Las palabras "latino/a" y "américa" adquieren una nueva ubicación sobre lo que de otra forma es un mapa convencional. Este simple acto visual y semiótico nos refiere al concepto de la geografía cultural, política y económica como una práctica de producción de significados en cambio constante en relación a la dinámica poblacional
El mapa mismo, creado por el artista en el 2003, es sólo el elemento visual básico de un proyecto estético-social cuyas dimensiones y bifurcaciones se extienden conforme la imagen aparece repetida en forma prácticamente idéntica en contextos diferentes. Así como aparecerá en diferentes colores e instantes en la portada de una publicación, el mapa también podrá ser visto sobre las camisetas de los asistentes de una protesta, pintado como mural frente o dentro de un restaurante, proyectado sobre un edificio, o impreso con lápiz labial sobre alguna vitrina. Las posibilidades de su aparición son incalculables e impredecibles para el artista mismo, ya que en cierto momento, el mapa podrá convertirse en un recurso público cuya utilización estará en las manos de sus nuevos productores. El único lazo común entre estas apariciones es la relación al surgimiento de una nueva latinidad multilingüe que se extiende mundialmente y redefine la hegemonía angloparlante, así como el sentido mismo de lo que es "América" y lo que es "ser americano".

Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento

Catherine Walsh, Walter Mignolo, Álvaro García Linera.
Introducción de Walter Mignolo

De la Colección El Desprendimiento: Pensamiento crítico y giro des-colonial con Introducción general de Walter D. Mignolo

Ediciones del signo

and Globalization and the Humanities Project (Duke University)

Walsh, Catherine
Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento / Catherine Walsh ; García Linera ; Walter Mignolo - 1ª ed. – Buenos Aires : Del Signo, 2006.
128 p. ; 15x22 cm.

ISBN 987-1074-39-5

1. Estudios Culturales. 2. Epistemología. I. García Linera II. Walter Mignolo III. Título
CDD 306

Diseño de tapa e interior: Gabriela Cosin
Imagen de tapa: *LATINOAMÉRICA*, Pedro Lasch

© Ediciones del Signo, 2006
Julián Álvarez, 2844 - 1° A
Buenos Aires - Argentina
Tel.: 4804-4147
edicionesdelsigno@arnet.com.ar

ISBN-10: 987-1074-39-5
ISBN-13: 978- 987-1074-39-6

Esta obra se terminó de imprimir en el mes de noviembre de 2006.

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

Impreso en la Argentina - Printed in Argentina.

Indice

El desprendimiento: pensamiento crítico y giro descolonial
Walter Mignolo 9

Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial
Catherine Walsh 21

Democracia liberal vs. democracia comunitaria
Álvaro García Linera 71

El pensamiento des-colonial, desprendimiento y apertura: un manifiesto
Walter Mignolo 83

El desprendimiento: pensamiento crítico y giro descolonial

Walter D. Mignolo

Con esta serie de cuadernillos iniciamos un proyecto intelectual, político y editorial destinado a introducir ideas y debates ausentes en las casas editoriales más interesadas en el mercado que en la democracia, más interesados en vender unidades que en promover debate de ideas en la sociedad política si, en verdad, las casas editoriales publican para la sociedad civil, la parte civilizada de la sociedad política que se adapta y celebras las modas tanto de la derecha como de la izquierda.

El mapa de la portada forma ya parte del desprendimiento, del giro descolonial, del pensamiento descolonial que intentamos adelantar aquí. Un pensamiento que desnaturaliza la matriz colonial del poder que abarca e incluye la regionalidad de la metafísica occidental, de la cual se ocupó ya el pensamiento deconstructivo. La des-construcción limitó su tarea a una totalidad imaginaria, cuya "imaginación" fue efecto de la constitución imperial de los países capitalistas y cristianos occidentales. La expansión planeta-

ria de la modernidad Europea (Inglaterra, Alemania y Francia) que continúa hoy con Estados Unidos en complicidad 'de familia' con la Unión Europea (a pesar de las peleas de los domingos cuando la familia se sienta a la mesa y habla de política) produjo el efecto de creer en el último Estado de una historia, pensada en forma lineal (para Hegel era Alemania, para los postestructuralistas Paris). La idea de América y de América "Latina" fue consecuencia de este efecto. América "Latina" más que un sub-continente fue el proyecto de la élite criolla y mestiza que ganó la independencia de España y Portugal, en complicidad con el mercado británico, el republicanismo francés y la filosofía alemana.

El pensamiento descolonial, como el mapa que describimos en la tapa, se constituye pensándose en variadas formas semióticas, paralelas y complementarias a movimientos sociales que se mueven en los bordes y en los márgenes de las estructuras políticas (estado, partidos) y económicas (explotación, acumulación, opresión) pensándose en desprendimiento de la imagen de una totalidad que, como el mundo de *The Truman Show*, nos hace creer que no hay, literalmente, salida. El desprendimiento que promueve el pensamiento descolonial conlleva la confianza en que otros mundos son posibles (no uno nuevo y único que creemos que puede ser el mejor, sino otros, diversos) y que están en proceso de construcción planetariamente.

Estamos pues, (tu y yo, estimado lector) en una encerrona. Somos incapaces de imaginar y pensar más allá de las categorías del griego o del latín adaptadas por las seis lenguas imperiales de la Modernidad/Colonialidad: italiano, castellano y portugués, durante el renacimiento; inglés, francés y alemán, desde la ilustración, incluido el período de auge

de Estados Unidos en las ciencias sociales y la ciencia en general, sobre todo después de la Segunda Guerra Mundial. Cualquier intento de pensar con categorías que provengan del bengali, del aymara, del árabe, del ruso, del bambara, etc. queda condenado al fracaso. Las lenguas, desde el griego y el latín y sus seis continuaciones imperiales/coloniales a partir del Renacimiento contienen categorías de pensamiento que ya no son sostenibles. De igual manera el creole, tanto inglés como francés, en el caribe. Pensar en serio, científicamente, académicamente, pensar con rigor, significa auto-esclavizarse, atarse a las cadenas de categorías de pensamiento y normas disciplinarias que controlan el saber mediante artificios mágicos como la excelencia y el conocimiento experto. Vandana Shiva dio el ejemplo del experto preparado en las universidades de Estados Unidos, Alemania, Francia o Inglaterra (o en cualquiera de sus sucursales en otras partes).

Sin embargo (estimado lector) deberíamos tener en cuenta que tal incapacidad no es un problema de deficiencias personales sino más bien del éxito imperial en el manejo de la colonialidad del saber. Esto es, el de llevarnos a aceptar que no existen otras formas de pensamiento, de teoría política o de política económica, de ontología que la del ser ni de ciencia que la de la Historia que conduce desde Copérnico a la guerra de las galaxias y desde Hipócrates a la genómica. Y además está el hecho de que la ciencia y la tecnología llevan implícita su propia ética y su propia política, ambas ligadas en este momento, al mercado: mayores descubrimientos científicos y mayor tecnología, se dice, contribuyen al bienestar de la humanidad. Mientras esto *se dice*, la colonialidad del poder económico y político destruye un país como Iraq (empezando con la Guerra del Golfo), mata alrededor de cien mil civiles, alimenta acciones de gue-

rra en Europa y en Estados Unidos que producen más muertes de personas no involucradas en la guerra, genera la muerte de cerca de dos mil jóvenes marginales norteamericanos (esto es, no jóvenes que asistían a Harvard, Yale, Princeton, Stanford, Duke u otras universidades semejantes cuando comenzó la invasión a Iraq).

Si no hay otras formas de pensar política y económicamente, sino no hay manera de "desprenderse" de la colonialidad del saber y del ser, entonces, la continuidad de la colonialidad del saber y del ser se polarizará cada vez en dos bandos: los que quieren controlar (asegurados o bien por su confianza en la verdad o bien por la certeza en sus intereses personales) la política, la economía, el saber y el ser bajo un modelo de sociedad, de epistemología, de subjetividad y aquellos que simplemente dicen: -"no gracias, pero no, no me interesa ser incluido en su modelo de sociedad, de economía, de epistemología y de subjetividad"-. Aunque, sin duda, las cosas no son tan en blanco y en negro. Por un lado, quienes trabajan por el control de las esferas globales políticas, económicas, epistémicas y subjetivas no son un grupo homogéneo. Estados Unidos y la Unión Europea sin duda tienen mucho en común, más allá de las rencillas de familia. China, en cambio, no parece lista a sujetarse a los intereses de Estados Unidos y de la Unión Europea. Los países árabe-islámicos del oeste medio, juegan sus intereses económicos y familiares con Europa y Estados Unidos, pero, en el fondo, parecen tener sus propios proyectos. Las cosas no son menos complicadas en la esfera de la sociedad civil y de la sociedad política, esto es, la esfera del voto y de los movimientos sociales. No obstante, hoy, la imperialidad del saber (es decir, el saber dominante) y la colonialidad del saber (es decir, el saber que se impone fuera del imperio, en las colonias y que reempla-

za, desplaza y suplanta), atraviesan las esferas de los estados, de la sociedad civil y de la sociedad política.

Antes de seguir adelante, algunas aclaraciones terminológicas. Las formas de colonialismo, desde la Segunda Guerra Mundial, para dar una fecha, son distintas, el colonialismo peninsular en América y el colonialismo ingles en la India. El colonialismo no se define por esos dos casos particulares, sino más bien, por la lógica de la colonialidad que lo hizo posible y le dio y le da su forma de existencia, todavía hoy. La lógica de la colonialidad opera en tres diferentes niveles:

- colonialidad del poder (político y económico)
- colonialidad del saber (epistémico, filosófico, científico y en la relación de las lenguas con el conocimiento, según lo dicho más arriba)
- colonialidad del ser (subjetividad, control de la sexualidad y de los roles atribuidos a los géneros, etc)

El giro descolonial consiste en desprenderse del chaleco de fuerza de las categorías de pensamiento que naturalizan la colonialidad del saber y del ser y la justifican en la retórica de la Modernidad, el progreso y la gestión "democrática" imperial. El control actual del conocimiento opera fundamentalmente en la economía y en la teoría política. La filosofía neo-liberal da prioridad al mercado y a los conceptos de democracia y de libertad, ligados ambos al mercado. Diferentes argumentos marxistas, critican a ambas, pero se mantienen en el nivel de la economía y la política. Las esferas del conocimiento y de la subjetividad, en cambio, son el terreno en el cual operan los proyectos de desprendimiento en torno a las identidades (sexuales, genéricas, étnicas, religiosas no-cristianas).

La esfera de la sociedad política se configura en dos grandes dominios: el de los movimientos sociales y el del trabajo intelectual dentro y fuera de la academia. Los movimientos sociales se organizan en torno a identidades descalificadas por el racismo y el patriarcalismo del saber imperial que se constituye en el mismo movimiento de la colonialidad del saber. En la medida en que los imperios occidentales, capitalistas y cristianos (protestantes y católicos) formados en los últimos cinco siglos de historia del Atlántico proyectada sobre el resto del globo, son co-extensivos con la idea de Modernidad, la Colonialidad aparece como el lado más oscuro e invisible de ella. La Colonialidad, en otras palabras, es constitutiva de la Modernidad. Y en la medida en que la colonialidad del poder, del saber y del ser se asienta sobre el racismo y el patriarcalismo, los movimientos sociales identitarios son hoy las respuestas contundentes a la colonialidad del saber y del ser y, en consecuencia, a la colonialidad del poder. El pensamiento descolonial es el trabajo intelectual paralelo y complementario que no representa a los movimientos sociales.

La sociedad política se configura también en el ámbito del saber, en las universidades principalmente y en los medios independientes, en el uso de las páginas web. El Zapatismo dio variadas muestras no solo de cómo operan los movimientos sociales identitarios (esto es, movimientos sociales no enrolados en partidos políticos ni tampoco en la sola cuestión de clase, como en la formación de los sindicatos) sino también de un trabajo constante por la descolonización del ser y del saber. En las universidades, en Estados Unidos y en Europa, en América Latina y en Asia, se crean espacios de transformación del saber, saber con el que la colonialidad se apodera de las subjetividades sin poder. Los conocimientos y formas de comprensión construidos por

el feminismo y las y los homosexuales, por las minorías étnicas y religiosas, por los indígenas de Ecuador y los Afrocaribeños y andinos no son saberes al servicio de las corporaciones, o de la verdad empleada por el Estado, sino conocimientos orientados hacia la descolonización del saber y del ser.

Esta es la dirección hacia la cual apunta esta publicación. Y esta es la dirección del giro des-colonial.

El giro des-colonial es complementario pero distinto a la teoría crítica, por ejemplo, en la concepción de Max Horkheimer. En pocas palabras, Frantz Fanon es al giro des-colonial lo que Horkheimer es a la teoría crítica. La descolonialidad del ser y del saber requiere pensar, como lo hizo Fanon, en las fronteras del liberalismo-economicista imperial, del cristianismo salvacionista y del marxismo revolucionario. Estas tres grandes líneas constituyen el pensamiento único, la diversidad del pensamiento único occidental. El giro descolonial surge de la diferencia colonial y, quizás, de la diferencia imperial. Esto es, de todo aquello que el pensamiento único, al constituirse como único, redujo a silencio, al pasado, a la tradición, al demonio, a lo superado, a lo no sostenible, a lo no existente. El giro descolonial surge no de la "recuperación" del pasado puesto que el pasado es irrecuperable después de quinientos años de expansión occidental; y cuando se trata de recuperar se corre el riesgo de caer en el fundamentalismo. *Pero el pasado se puede "reactivar" no en su pureza, sino como pensamiento fronterizo crítico.* Ya no es posible ignorar las contribuciones de occidente a la historia de la humanidad como tampoco se puede ignorar que tales contribuciones no son soluciones para toda la humanidad. Hoy, la sociedad política está de pie y en proceso de descolonización del ser y

del saber, en la convicción de que otros mundos son posibles, otros mundos en los que quepan muchos mundos, ya no controlados por la iglesia, el soviet o el consenso de Washington.

El giro des-colonial tiene su genealogía que comienza en el momento mismo de la gestación de la matriz colonial de poder y la colonialidad del ser y del saber. No empieza ni con Aristóteles ni con Platón. Ni tiene sus momentos nodales en Locke, Marx o Freud. Tres momentos básicos de esa genealogía son los movimientos anti-coloniales en Tawantinsuyu y Anahuac. Waman Puma de Ayala en su "nueva crónica y buen gobierno" lo puso muy claro. Se necesitaba una nueva crónica, no desde el punto de vista de los castellanos, sino de los habitantes del Tawantinsuyu. Sin duda, su obra no representa a todos los habitantes originarios de Tawantinsuyu, y Waman Puma asumió el mito Europeo de la inferioridad de los Africanos. No obstante, su pensamiento es un pensamiento-otro. Un pensamiento que, a diferencia de la crítica de Las Casas, no opera en el interior de Occidente sino en la frontera, desde la perspectiva de lo que Las Casas no puede entender. Sin duda que esto no significa anular la crítica de Las Casas, sino solo marcar su parcialidad y el hecho de que no estaba en condiciones de ofrecer soluciones para los habitantes originarios de Tawantinsuyu y Anahuac. *Lo que el podía hacer era contra los Castellanos no en lugar de los habitantes del Incanato, que estuvieran en favor o en contra del gobierno Inca, como fue el caso de Waman Puma.*

Un segundo ejemplo son las rebeliones en la India británica contra el imperialismo Inglés. En ese contexto, la obra de Mahatma Gandhi es equivalente a la de Waman Puma en el Virreinato del Perú. Sin duda, las diferencias son

grandes. Waman Puma no tenía experiencias previas, ni tampoco los Europeos la tenían. Tampoco Waman Puma visitó nunca Europa. Gandhi, en cambio, estuvo en Inglaterra y en Sudáfrica antes de volver a su lucha en India y para el tiempo en que estuvo en Inglaterra, el imperialismo cristiano y el capitalismo ya no eran una novedad o una sorpresa, como lo fue para Waman. El tercer ejemplo lo constituyen las rebeliones en el Caribe, especialmente la revolución haitiana y las luchas descoloniales en Argelia, que inspiraron la crítica y el giro des-colonial de Frantz Fanon. Finalmente, los reclamos económicos, políticos y éticos de chicanos/as en Estados Unidos, tienen en la obra de Gloria Anzaldúa el equivalente de los tres primeros para los imperialismos castellano, inglés y francés.

No es esta introducción el lugar para entrar en más detalles. Espero que la idea del giro des-colonial haya quedado esbozada. Los cuadernillos que seguirán, a continuación de este y en los próximos meses, serán los encargados no sólo de aclarar la idea sino también de ponerla en práctica en el mismo acto de pensar el desprendimiento epistémico, el pensamiento crítico fronterizo y la descolonización de la matriz colonial de poder, de la colonialidad del ser y del saber. El giro des-colonial es un giro hacia un paradigma-otro (como lo ya fue explicado en el prefacio a la edición castellana de *Historias Locales/Diseños Globales: Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*,[1]). El paradigma-otro es diverso, pluri-versal. No es un nuevo universal abstracto que desplaza a los existentes (cristianos, liberales, marxistas) sino que consiste en afirmar la pluriversalidad como proyecto universal. La pluri-versalidad surge

1. W. Mignolo, Madrid: Akal, 2003.

del hecho de que la historia local de la Europa occidental y de Estados Unidos (esto es, el Eurocentrismo que siempre fue global en sus diseños, desde el siglo XVI, se injertó en todas las otras historias locales, en lenguas y en memorias no europeas, en economías y organización política con otras memorias. La pluriversalidad del paradigma otro se gesta a partir del momento en que las diversas historias locales, interrumpidas por la historia local de Europa, comienzan enfrentar sus propios destinos: o ser servidores o pensar en las fronteras, desde la colonialidad; esto es, desde las categorías de pensamiento y memorias marginadas y soterradas. De lo contrario, la expansión del Euro-Americanismo continuará su marcha triunfante, hoy por hoy, en los diseños o bien neo-liberales de George W. Bush y Tony Blair o bien liberales, de liberales honestos como Jeffrey Sachs con su misión global de terminar con la pobreza. Sin duda que lo segundo es preferible a lo primero. Las alternativas de la izquierda marxista tienen el problema de pensar a partir de las mismas categorías del liberalismo y el neo liberalismo, aunque claro está, invirtiendo el contenido, no cambiando su lógica. El desprendimiento, el giro descolonial propone precisamente eso: cambiar los términos y no solo el contenido de la conversación. Pensar desde categorías de pensamiento negadas: desde la corporalidad del cuerpo negro, la homesexualidad, las lenguas exoticas o desde lo que el punto de vista Eurocentrico llama pasado, como el aymara o el árabe, el urdu y el ruso, el uzbekistano y el zulu, etc. No en su pureza, una vez más, sino en su infección con las lenguas y categorías de occidente. El paradigma otro consiste, precisamente, en pensar en la materialidad de otros lugares, de otras memorias, de otros cuerpos. Pensar, en suma, desde lo negado por la retórica de la modernidad bajo la efectiva marcha de la lógi-

ca de la descolonialidad. El giro des-colonial es el proceso global hacia la constitución del paradigma otro, pensamientos de co-existencia, dobles críticas, pensamiento cimarrón (como entre los afro-ecuatorianos), pensamiento fronterizo (como en los chicanos/as), pensamiento negativo (como en los filósofos africanos, como por ejemplo, Chukwudi Eze).

El objetivo de estas publicaciones es hacer accesibles los debates que circulan desde los Andes y el Brasil hasta el Caribe francés e inglés, el de los/las latinos/as y chicanos/as en Estados Unidos. Pero por otro lado intentamos continuar un debate que se planteó hace ya quizás una década, que se acalla y re-aparece, sobres los "estudios postcoloniales" y los "estudios culturales" como una imposición estadounidense a América Latina. Quienes así argumentan tienen razón en varios sentidos, tanto la postcolonialidad, como el postestructuralismo, el lacanismo o el derridaismo (habermassianismo, negrismo, bourdeismo, etc). Aquí se trata de otra cosa, del pensamiento des-colonial: de un pensamiento que desde Waman Puma en el Virreinato del Perú hasta Mahatma Gandhi en India, Amílcar Cabral en África del Norte, Gloria Anzaldúa en Estados Unidos se construyó como pensamiento descolonial, irreductible a la lista de ismos e ideades y de pos mencionadas más arriba. Mientras las editoriales de Paris, New York o Buenos Aires contribuyen a alimentar un mercado de ideas que se convierten más en mercancías que en incentivos para una sociedad-otra, donde las relaciones comunitarias, la justicia, la igualdad, el buen vivir sean las guías de nuestros deseos (en lugar del éxito, de la competencia, de la acumulación de bienes materiales, de la adquisición del último modelo), nuestra intención es contribuir al giro des-colonial, hacia el deseo del buen vivir en vez de bien acumular y de ser el

mejor o la mejor. En este contexto, el pensamiento descolonial se desprende de mezquinos debates de los "posts", haciendo otras preguntas: ¿qué tipo de conocimientos-/comprensión necesitamos? ¿Quién lo hace/produce? ¿Para qué? Estas preguntas, en el pensamiento des-colonial están atravesadas por dos tipos de desprendimientos:

- Las relaciones entre la geo-historia y la epistemología.
- Las relaciones entre las identidades (por ej., las forjadas sobre los cuerpos racializados y sexualizados) y la epistemología.

El pensamiento des-colonial anuncia el cierre del pensamiento hegemónico de la Modernidad eurocentrada. Pensmiento gestado en función de considerar la mente y la inteligencia conectada con un ser –Dios- (y despegada de las necesidades sexuales de un cuerpo que a su vez es pensado exclusivamente como blanco y masculino), en un Europa que colonizaba el mundo y que se presentaba como el punto de llegada y el modelo global para la humanidad.

Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial*

Catherine Walsh

> *Se requieren nuevas formas de pensamiento que, trascendiendo la diferencia colonial, puedan construirse sobre las fronteras de cosmologías en competencia, cuya articulación actual se debe en no poca medida a la colonialidad del poder inserta en la construcción del mundo moderno / colonial.*
>
> W. Mignolo 2003: 398

Interculturalidad tiene una significación en América Latina y particularmente en Ecuador, ligada a las geopolíticas de lugar y de espacio, a las luchas históricas y actuales de los pueblos indígenas y negros, y a sus construcciones de un proyecto social, cultural, político, ético y epistémico orientado a la descolonización y a la transformación. Más que un simple concepto de interrelación, la interculturalidad señala y significa procesos de construcción de conocimientos "otros", de una práctica política "otra", de un poder social "otro", y de una sociedad "otra"; formas distintas de pensar y actuar con relación a y en contra de la modernidad/colonialidad, un paradigma que es pensado a través de la praxis política. Este uso de "otro" no implica un conocimiento, práctica, poder o paradigma más, sino un pensamiento, práctica, poder y paradigma de y desde la diferencia, desviándose de las normas dominantes y, a

*. Nuestro agradecimiento a Zulma Palermo por iniciar la traducción de este artículo, originalmente escrito en inglés y modificado en su versión presentada aquí.

la vez, radicalmente desafiando a ellas, así abriendo la posibilidad para la descolonialización (Khatibi 2001).

En contraste con los constructos teóricos creados dentro de la academia para ser aplicados a ciertos objetos o "casos" para el análisis, la interculturalidad tal como es presentada y comprendida aquí, es un concepto formulado y cargado de sentido principalmente por el movimiento indígena ecuatoriano, concepto al que este movimiento se refiere hacia 1990 como "un principio ideológico". Como tal, esta configuración conceptual es por sí misma "otra", en primer lugar porque proviene de un movimiento étnico-social y no de una institución académica, luego porque refleja un pensamiento que no se basa en los legados eurocéntricos ni en las perspectivas de la modernidad y, finalmente, porque no se origina en los centros geopolíticos de producción del conocimiento académico, es decir, del norte global.

Este artículo explora la significación de la interculturalidad como una perspectiva, concepto y práctica "otra", que encuentra su sostén y razón de existencia en el horizonte colonial de la modernidad y, específicamente, en la colonialidad del poder. Su intención no es reificar el concepto de interculturalidad o del pensamiento indígena en relación con ella. Ni tampoco es fetichizar la noción de "otro". Al contrario, es llamar la atención sobre la relación de la interculturalidad y la colonialidad del poder como también de la diferencia colonial, tal como ellas son pensadas y practicadas, particularmente por el pensamiento alternativo que proporcionan con relación a la clasificación étnico-racial, la dominación estructural y la descolonización. También por la contestación a y la distinción que hacen con discusiones relativistas de diferen-

cia cultural y multiculturalidad. En este sentido, "otro" ayuda a señalar lo alternativo o diferente de este pensamiento; es lo que la modernidad no podía (y todavía no puede) imaginar. Es decir, aquello que ha sido construido desde las experiencias comunes históricas y vivénciales del colonialismo y colonialidad; un pensamiento subversivo e insurgente con metas estratégicamente políticas.

Poniendo un énfasis particular en la noción de "interculturalidad epistémica", a la vez que como una práctica política como una contra-respuesta a la hegemonía geopolítica del conocimiento, el artículo busca ir más allá de una simple asociación de interculturalidad con políticas identitarias, moviéndose hacia configuraciones conceptuales que denotan otras formas de pensar y posicionarse desde la diferencia colonial, formas necesarias para la construcción de un mundo más justo. Su interés se orienta simultáneamente a clarificar cómo esas configuraciones son constitutivas del proyecto del movimiento indígena ecuatoriano y a considerar sus implicancias y posibilidades para el proyecto participativo del pensamiento crítico social (lo que Escobar ha denominado el programa de investigación de la modernidad/colonialidad), grupo en el que participa un creciente número de investigadores en América Latina y EEUU. En este sentido, el artículo propone servir como un ejemplo claro del pensamiento compartido que este proyecto alienta: un pensamiento y diálogo *con* movimientos sociales, con sus intelectuales-activistas, y con otros cercanos a conceptos claves que podrían contribuir a una comprensión profunda de las complejidades y posibilidades de la descolonialización[1].

1. Con esta veta, mi intención aquí es ocuparme de los elementos de un diálogo continuo con Walter Mignolo sobre la interculturalidad en relación a la diferen-

El movimiento indígena y la construcción política, ideológica y epistémica de la interculturalidad

En la última década, los movimientos indígenas en países como Ecuador y Bolivia, no han solo desafiado la noción y la práctica del Estado-Nación, sino que también y por medio de una política diferente, han invertido la hegemonía blanca-mestiza. Son estas prácticas que ya posicionan a los pueblos indígenas local, regional y transnacionalmente como actores sociales y políticos. Las historias (trans)locales y las acciones de estos movimientos confrontan los legados y las relaciones del colonialismo interno –lo que Rivera Cusicanqui (1993) llama la larga duración del colonialismo- tanto como los designios globales del mundo moderno-colonial. En sí, sus prácticas y pensamientos ofrecen mucho en términos de geopolíticas del conocimiento y de la colonialidad del poder.

Esta formulación ha sido más significativa en Ecuador que en todas las otras naciones latinoamericanas, porque allí la interculturalidad -como principio clave del proyecto político del movimiento indígena- está directamente ligada a la lucha en contra de los poderes de la coloniali-

---

cia colonial, movimientos indígenas y la colonialidad del poder, extendiendo y ampliando el diálogo a nuevas consideraciones, incluso las generadas en discusiones con doctorandos de la Universidad Andina Simón Bolívar (UASB) en Quito, con mis colegas Edizon León y Adolfo Albán y, más recientemente con Nelson Maldonado-Torres de la Universidad de California, Berkeley. El diálogo con W. Mignolo empezó en Noviembre del 2000 en el seminario "Conocimiento y lo conocido" en Duke University, extendiéndose en junio del 2001 en reunión similar en Quito y luego en 2002/3 sumándose doctorandos de Estudios Culturales Latinoamericanos de la UASB. Posteriormente se amplió en reuniones en Duke como "Teoría Crítica y descolonización", mayo 2004. (Véase también entrevista en Walsh, Schiwy y Castro-Gómez (2002).

dad y del imperialismo[2]. Específicamente, la interculturalidad –como había sido usada y comprendida por el movimiento hasta 1990- pone en cuestión la realidad sociopolítica del neocolonialismo como se reflejaba en los modelos existentes de estado, democracia y nación, exigiendo un repensamiento de ellos como parte de un proceso de descolonización y transformación (Walsh 2002b)[3].

CONAIE –la Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador– hace explícito en su proyecto político la significación conceptual, política e ideológica del término:

> El principio de la interculturalidad respeta la diversidad de pueblos y nacionalidades indígenas y demás sectores sociales ecuatorianos, pero a su vez demanda la unidad de estas en el campo económico, social, cultural y político, en aras de transformar las actuales estructuras y construir el nuevo Estado plurinacional, en un marco de igualdad de derechos, respeto mutuo, paz y armonía entre nacionalidades. (CONAIE 1997:12)

Para CONAIE, interculturalidad es un principio ideológico (uno de los nueve que constituyen y dirigen su proyecto político), clave en la construcción de "una nueva

2. Aunque el movimiento indígena boliviano también hace referencia a la interculturalidad, es típicamente en el contexto de la educación bilingüe indígena y no generalmente en sentido mayor de las esferas económicas, políticas y sociales o en la forma en que se refiere más directamente a la estructura del estado y a las transformaciones institucionales.

3. Esta estrategia es puesta también en evidencia en los esfuerzos del movimiento por construir su propio modelo de educación como una respuesta a la "práctica generalizada de actitudes neocoloniales que tienden a eliminar el conocimiento como un instrumento de desarrollo y de solución a los problemas socioculturales y económicos existentes" (DINIEB citado en Walsh 2004a).

democracia" –"anticolonialista, anticapitalista, antiimperialista y antisegregacionista"– que garantiza "la máxima y permanente participación de los pueblos y nacionalidades (indígenas) en las tomas de decisión y en el ejercicio de poder político en el Estado Plurinacional" (CONAIE 1997, 11). El Estado Plurinacional, un concepto también usado por el movimiento boliviano katarista en los 80[4], refiere a la organización gubernamental que representa la unión del poder político, económico y social de todos los pueblos y nacionalidades, unidas bajo el mismo gobierno y dirigido por una Constitución. Distinto del presente Estado Uninacional que solo representa los sectores dominantes, el Estado Plurinacional "reconoce, respeta y promueve la unidad, igualdad y solidaridad entre todos los pueblos y nacionalidades existentes en Ecuador, al margen de sus diferencias históricas, políticas y culturales" a la vez que representa

> ... un proceso de transición desde el Estado capitalista, burgués y excluyente, hacia un Estado Plurinacional incluyente que integra en los aspectos social, económico, político, jurídico y cultural a todos los sectores de nuestro país. También es el paso del Estado clasista y elitista del poder dominante, hacia el Estado Plurinacional constituido por todos los sectores sociales existentes en el ecuador, con una representación y poder. La finalidad máxima del Estado Plurinacional es resolver paulatinamente las lacras sociales heredadas, tales como: el

4. En contraste con el Ecuador, el interés actual de los movimientos indígenas bolivianos, particularmente el de los aymaras, no se interesa en el Estado per se. Más bien su atención se orienta a la recuperación de la memoria en relación con la organización regional de los ayllus, como una forma para (re)pensar el proyecto estatal sin Estado. Tal pensamiento, a pesar de la diferencia de enfoque con la construcción ecuatoriana de un Estado Plurinacional, no es distinto en su intención política. Ambos movimientos nacionales forman parte de proyectos políticos que están pensados desde la experiencia vivida de la diferencia colonial y no desde la ideología del Estado.

analfabetismo, la pobreza, el desempleo, el racismo, la incipiente producción, etc., hasta llegar a satisfacer las necesidades básicas materiales, espirituales y culturales... garantizando el ejercicio de sus derechos individuales y colectivos. (CONAIE 2003, 2)

Para la CONAIE, la interculturalidad tiene un rol clave tanto en la construcción del Estado Plurinacional como también en la transformación de la sociedad en su conjunto; el significado político e ideológico de la interculturalidad se centra en el hecho de que forma parte de procesos y prácticas que necesariamente son oposicionales, transformadoras y contra-hegemónicas. En este sentido, la interculturalidad no está entendida como un concepto o término nuevo para referir al contacto y al conflicto entre el Occidente y otras civilizaciones - como algo que siempre ha existido. Tampoco sugiere una nueva política o lo que Dussel llama una "antipolítica" (2001,11) que, se origina en una práctica emancipatoria, que deriva de una responsabilidad hacia el Otro.

Representa, en cambio, una configuración conceptual, un giro epistémico, que tiene como base el pasado y el presente de las realidades vividas de la dominación, explotación y marginalización, las que son simultáneamente constitutivas y la consecuencia de lo que Mignolo (2000) ha llamado modernidad/colonialidad. Una configuración conceptual que, al mismo tiempo que construye una respuesta social, política, ética y epistémica a esas realidades que ocurrieron y ocurren, lo hace desde un lugar de enunciación indígena[5]. Como Muyolema (2001, 349) argu-

5. Hablar de interculturalidad como una construcción de y desde un lugar indígena de enunciación no significa sugerir que otros sectores no usan el término. Más bien es aceptar que en Ecuador, ha sido el movimiento indígena el que ha definido la interculturalidad y le ha dado su significación social, política y ética.

menta, este lugar de enunciación es un "lugar político" que comprende tanto al sujeto de la enunciación como un programa político y cultural, a la vez que un programa que –desde mi perspectiva– tiene también carácter epistémico.

¿Qué significa hablar de un "giro epistémico" en relación al concepto de interculturalidad y cuál es su incidencia en la agencia del movimiento indígena? En mi continuado diálogo con el movimiento indígena y desde mi comprensión de la construcción conceptual, la interculturalidad representa una lógica, no simplemente un discurso, construida desde la particularidad de la colonialidad y la diferencia que ésta ha marcado. Para Mignolo esa es la *diferencia colonial*; la consecuencia de la pasada y presente subalternización de pueblos, lenguajes y conocimientos. Esta lógica, en tanto parte desde la diferencia colonial y, más aún, desde una posición que ha sido exteriorizada[6], no queda fijada en ella sino que más bien trabaja para transgredir las fronteras de lo que es hegemónico, interior y subalternizado. Dicho de otro modo, la lógica de la interculturalidad compromete un conocimiento y pensamiento que no se encuentra aislado de los paradigmas o estructuras dominantes; por necesidad (y como un resultado del proceso de colonialidad) esta lógica "conoce" esos paradigmas y estructuras. Y es a través de ese cono-

6. Hablar de una posición que "ha sido exteriorizada" en vez de una "posición de exterioridad" es argumentar, y en debate con Mignolo y Dussel, en contra de la noción que la colonialidad/modernidad necesariamente significa o construye una clara delinealidad de interioridad y exterioridad. También es cuestionar el hecho de que la agencia dirigida a interrumpir la hegemonía de la modernidad/colonialidad (es decir, descolonialización, transmodernidad) necesariamente tiene que venir de "fuera". Mas bien, prefiero pensar en el uso estratégico y el significado mismo de movilidad o movimiento: es decir, en la metáfora de "adentro, afuera y en contra" usada inicialmente por Quijano (ver Walsh 2002b).

cimiento que se genera un pensamiento "otro". Un pensamiento "otro" que orienta la agencia del movimiento en las esferas política, social y cultural, mientras opera afectando (y descolonizando) tanto las estructuras y paradigmas dominantes como la estandarización cultural que construye el conocimiento "universal" de occidente.

Un claro ejemplo puede encontrarse en la conceptualización y organización de la *Universidad Intercultural Amawtay Wasi* –la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas o la casa de sabiduría, una "pluriversidad" que intenta repensar, reconstruir y rearticular el conocimiento y pensamiento andino ancestral. Fundada en el año 2000 como un componente educacional y epistemológico del proyecto político de la CONAIE (y aprobada por el estado ecuatoriano en 2003), *Amawtay Wasi* está basada en la necesidad de preparar pensadores que pudieran ocupar un rol como reales protagonistas en la construcción de una sociedad más equitativa y justa. Con esto en mente, la propuesta de la universidad[7] se orienta a través de una co-construcción intercultural de teoría, reflexión y práctica que facilita una comprensión diferente de las realidades global, nacional y local y, al mismo tiempo, articula diversas racionalidades y cosmovisiones en una "racionalidad de Abya Yala que tiene un carácter fundamentalmente vivido e interrelacional" (CONAIE-ICCI 2003,18). En contraste con otras instituciones de enseñanza superior, es un proyecto intelectual, social y político de las nacionalidades y pueblos indígenas

7. Por el hecho de que *Amawtay Wasi* recién inició con clases en octubre 2005, no podemos hablar de una práctica todavía. Por tanto, los comentarios aquí solo reflejan la propuesta.

lanzado a toda la sociedad ecuatoriana y pensado desde la necesidad de (re)construir conocimientos orientados a posibilitar un real impacto social y construir una "nueva condición social del conocimiento" (*Amawtay Wasi* 2004). En sí, es un referente clave no solo para el Ecuador sino para el sur global en general.[8]

Como dos de sus líderes anotan, es una forma de sacudir el yugo colonial, confrontar el neocolonialismo intelectual, revalorar los conocimientos que durante milenios han mantenido la coherencia y la personalidad del pueblo andino, y consolidar un espacio universitario que ayuda a desmantelar la supuesta universalidad del conocimiento occidental, confrontando esta producción de conocimiento con la de los pueblos indígenas (Macas y Lozano 2001). Su tarea fundamental es:

> Responder desde la epistemología, la ética y la política a la descolonialización del conocimiento (...), un espacio de reflexión que proponga nuevas formas de concebir la construcción de conocimiento (...) potenciar los saberes locales y construir las ciencias del conocimiento, como requisito indispensable para trabajar no desde las respuestas al orden colonial epistemológico, filosófico, ético, político y económico: sino desde la propuesta construida sobre la base de principios filosóficos [andinos]. (*Amawtay Wasi* 2004)

La propuesta de *Amawtay Wasi* representa "un modelo otro" de educación universitaria que toma como punto de partida una lógica y pensamiento enraizados en el entendimiento y uso renovados de la cosmovisión y teoría filosófica de existencia de Abya Yala en la cual la "*chacana*" o

8. No obstante, existen críticas a la propuesta por ser kichwa-céntrica, dejando afuera del modelo otras cosmologías y perspectivas filosóficas construidas desde los pueblos indígenas amazónicos y de la costa, como también de las comunidades afro-descendientes.

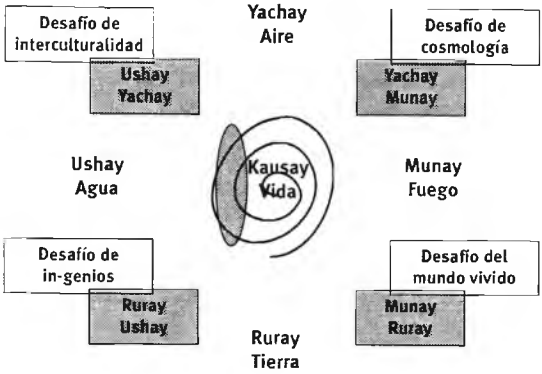
relacionalidad está en el centro como expresión de la más profunda comprensión simbólica de la ciencia ancestral (ver gráfico 1).

Gráfico 1: Conceptos claves en la filosofía de Abya Yala

Esta relacionalidad implica asumir una perspectiva educativa que dé cuenta de la unidad en la diversidad, la complementariedad, reciprocidad, correspondencia y proporcionalidad de los conocimientos, saberes, haceres, reflexiones, vivencias y cosmovisiones. Es a partir de esta relacionalidad que Amawtay Wasi propone recuperar y revalorizar los conocimientos ancestrales sin dejar de lado los conocimientos de otras culturas, buscando así construir relaciones simétricas con lo que ha sido considerado como "ciencia universal".

Con este afán, la organización de *Amawtay Wasi* no se basa en facultades o departamentos disciplinarios, sino en cinco centros de saber (ver gráfico 2):

Gráfico 2: Los cinco centros del saber



El *Centro Yachay Munay* tiene como desafío las cosmovisiones, racionalidades y filosofías, impulsando la articulación de un conjunto de saberes que dan cuenta de la coconstrucción intercultural de diversas cosmovisiones y epistemologías, de la simbología, lenguaje y la estética entre otras.

El *Centro Munay Ruray* tiene como desafío la construcción de un mundo vivo, permitiendo la articulación del ser humano a la comunidad, la tierra, el planeta y el cosmos y la construcción de un hábitat que recupere lo mejor de las diversas culturas, así desarrollando investigaciones y emprendimientos en los campos de salud y medicina integral, agroecología, ordenación territorial, geografía, artes, arquitectura y desarrollo humano sustentable, entre otros.

El *Centro Ruray Ushay* plantea el desafío de la recupera-

ción y desarrollo de los ingenios humanos orientados a la vida, articulando un conjunto de tecnociencias (gerencia y administración, energías alternativas, cibernética, tecnologías de comunicación, informática, biotecnología y tecnologías ambientalmente sustentables) con conciencia.

El *Centro Ushay Yachay* tiene el desafío de la construcción de la interculturalidad. En él se articulan un conjunto de ciencias relacionadas con culturas, economía y política entre otros, que buscan en sus interrelaciones dar cuenta de la pluralidad cultural del planeta, incluyendo sociología, estética indoamericana, literatura, historia, antropología, derecho indígena e internacional, educación, etc.

Finalmente, el *Centro Kawsay* es el eje articulador, relacionador, vinculador del conjunto de los centros de saber –el corazón– que plantea como desafío la construcción de la sabiduría, así dinamizando la trascendencia, complejidad y el trabajo intra, inter y transdisciplinario en el conjunto de la universidad (*Amawtay Wasi* 2004).

Como lo señalé en otro lugar (Walsh 2002b) la propuesta refleja la necesidad de alentar procesos de translación mutua de conocimientos, en lo plural (Vera 1997). El objetivo no es la mezcla o hibridación de formas de conocimiento ni una forma de invención del mejor de los dos posibles mundos. Por el contrario, representa la construcción de un nuevo espacio epistemológico que incorpora y negocia los conocimientos indígenas y occidentales (y tanto sus bases teoréticas como experienciales), manteniendo consistentemente como fundamental la colonialidad del poder y la diferencia colonial de la que vienen siendo sujetos. Surge aquí la posibilidad de hablar de una "inter-epistemología" como una forma posible de referir a ese campo relacional.

En esta construcción conceptual tanto con relación a *Amawtay Wasi* como con relación al proyecto político mayor del movimiento, la interculturalidad señala una política cultural y un pensamiento oposicionales no basados simplemente en el reconocimiento o la inclusión, sino más bien dirigidos a la transformación estructural y sociohistórica. Una política y un pensamiento tendidos a la construcción de una propuesta alternativa de civilización y sociedad; una política y pensamiento que parta de y confronte la colonialidad del poder, pero que también proponga otra lógica de incorporación. Una lógica radicalmente distinta de la que orientan las políticas de la diversidad estatales, que no busque la inclusión en el Estado-Nación como está establecido, sino que en cambio conciba una construcción alternativa de organización, sociedad, educación y gobierno en la que la diferencia no sea aditiva sino constitutiva. Como tal, la lógica de la interculturalidad es importante no sólo para comprender el proyecto del movimiento indígena ecuatoriano, sino también –como Mignolo lo ha subrayado (Walsh 2002ª)– para imaginar un futuro distinto.

Pero mientras la configuración conceptual y la práctica de la interculturalidad están claramente sostenidas en las experiencias históricas y en la racialización que formó la colonialidad del poder en las Américas (Quijano 1999), esta configuración y práctica continúa concibiendo la noción de que el conflicto es indígena - blanco-mestizo. Como tal, las identidades negras y su producción cultural y epistémica quedan invisibilizadas en las propuestas indígenas, contribuyendo más aún a la sublaternización de los afroecuatorianos ya no sólo por la sociedad dominante sino también por el movimiento indígena. De este modo, los procesos de racialización y de racismo subjetivo,

institucional y epistémico no están vencidos sino, en cierto sentido, reconfigurados; esto trae a mi mente el argumento de Fanon (1967) de un "sentimiento de no-existencia". Es por esta razón que los afros son reticentes en asumir la interculturalidad simplemente como es propuesta por el movimiento indígena. Más bien y como discuto a continuación, los afroecuatorianos están involucrados en sus propios procesos políticos y de pensamiento "otro" que, aún distintos de los de los indígenas, también marcan pasos dirigidos hacia la interculturalidad como lucha decolonial

Por lo tanto, lo que aquí se hace evidente es que la colonialidad del poder no es una entidad homogénea que es experimentada de la misma manera por todos los grupos subalternizados, y que la interculturalidad no es un concepto que quede fuera de las complejas imbricaciones de las historias locales y de la diferencia. Más bien, y en una sociedad como la ecuatoriana concebida nacional e internacionalmente como la nación andina "indígena", los patrones de poder a los que Quijano hace referencia continúan siendo diferencialmente marcadas por raza y etnicidad, un marcador que sí importa.

Luchas afroecuatorianas de existencia y descolonialidad

"Descolonializarse, ésta es la posibilidad del pensamiento". Estas palabras del árabe-islámico Abdelkebir Khatibi (2001, 75) parten de un lugar de enunciación epistémico y geopolítico en el cual la descolonialización no es simplemente un asunto intelectual y político sino, y más importante aún, un asunto de existencia. Esta preocupación recuerda los sentimientos de Fanon sobre la relación entre colonialismo y la no-humanidad: "Porque es una ne-

gación sistemática de la otra persona y una determinación furiosa a negar la otra persona todos los atributos de humanidad, el colonialismo obliga a la gente que domina a preguntarse continuamente: '¿en realidad quién soy'? (1967, 50). Este sentimiento también está expresado por Lewis Gordon cuando argumenta por "filosofías de existencia", por una atención a cuestiones filosóficas basadas en "asuntos de libertad, angustia, responsabilidad, agencia encarnada, sociabilidad y liberación" (Gordon 2000, 10), cuestiones enraizadas en el contexto vivido de preocupación tanto del pasado como del presente de los descendientes africanos. Son asuntos arraigados en lo que Nelson Maldonado-Torres (2004ª) acertadamente llama la "colonialidad del ser".

Cuando tomado conjuntamente la colonialidad del poder y su uso de raza y la perspectiva eurocéntrica de la colonialidad del saber, la colonialidad del ser sirve como fuerza última por el hecho de que (por medio de la esclavización y más allá de ella) ha negada los descendientes africanos el estatus de gente[9], una negación que plantea problemas reales en torno a libertad y liberación. Tal realidad está expresado por el intelectual-activista afroesmeraldeño Juan García cuando el dice: "Siempre me han dicho que mi conocimiento no es conocimiento, que mi tierra es de nadie, lo que me hace pensar que no soy persona"[10].

9. De hecho, en el contexto del trato y las relaciones esclavistas, los africanos y descendientes africanos esclavizados fueron considerados como "cosas", como objetos del mercado de ser poseídos y/o comerciados.

10. Comentarios en el Seminario "Geopolíticas del conocimiento", Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, junio 2001.

En una nación y región definidas por su presencia indígena y por una conciencia identitaria nacional mestiza, los pueblos afros son los últimos otros, históricamente invisibilizados y tratados por la sociedad dominante como existencialmente marginales, un tratamiento que en los últimos años también se evidencia por parte del movimiento indígena[11]. Por lo tanto, las luchas afros en contra de la colonialidad (del poder, saber y ser) son dobles. A la diferencia de los indígenas, son luchas que tienen más que ver con asuntos enraizados en la existencia misma que con la transformación política y social (aunque eso también se mantiene como meta)[12]. Mientras que para el movimiento indígena la interculturalidad es un principio ideológico que debe guiar la transformación de estructuras e instituciones estatales y sociales (una forma de descolonialización de lo de afuera), para los pueblos afros el proceso es más bien desde adentro: la afirmación, el fortalecimiento y la descolonialización "casa adentro" como paso necesario y anterior a lo de afuera. Como afir-

11. Según datos del último censo, la población afrodescendiente en el Ecuador consta como 6% de la población.

12. Mi colega Edizon León se ha referido a eso como "doble colonialidad" (conversaciones personales, 18 de junio 2004). Es decir, la colonialidad ejercida por la sociedad dominante blanco-mestiza como también ella ejercida por el movimiento indígena; lo que produce en esencia en el contexto andino, la doble conciencia que habló DuBois, aunque en un contexto muy distinto. El hecho de que el reconocimiento de los indígenas como seres humanos tanto en el Ecuador como en la región andina, fue al costo a los descendientes africanos y de que el la esclavitud negra tenía como motivo principal a salvar los indígenas (como "gente") de la exterminación, marca una historia que siempre ha posicionado a los indígenas en cima de negros en las escalas de clasificación social. Una historia que para los pueblos afros ha significado una lucha continua con el racismo y la racialización, como también para la existencia como seres humanos al frente de esta doble colonialidad.

ma Juan García, es "despertar el sentido de pertenencia de ser negro (...) y retomar el poder vital necesario para ponernos en términos iguales"[13]. El hecho de que esta afirmación y fortalecimiento incluyen la recuperación y reconstrucción de memoria y conocimiento colectivos (ver García 2003b y León 2003), incluyendo lo que hemos llamado "pensamiento cimarrón" (Walsh y León, en prensa)[14], revela la operación de una interculturalidad epistémica que también esta ligada, aunque en forma diferente, a procesos de transformación social y política. Incluido aquí es la necesidad de reconocer y visibilizar conflictos racializados entre grupos, incluyendo indígenas y negros[15], como paso anterior al trabajo "casa afuera". El sitio principal para este trabajo se encuentra en los esfuerzos comunitarios de desarrollar una educación afro-orientada, lo que se refiere como etnoeducación.

El proceso y proyecto de interculturalidad, entonces, no se limitan a inter-relaciones. También se extienden a la afirmación y fortalecimiento de lo propio, de lo que ha sido subalternizado y/o negado por la colonialidad. Esta afirmación y fortalecimiento no pueden ser entendidos

13. Comentarios en el Taller sobre Etnoeducación, Universidad Andina Simón Bolivar, Quito, 22 de febrero 2001.

14. Nuestro uso de "cimarrón" aquí no tiene su enfoque en el sentido fugitivo del término sino en su sentido vivido de existencia, es decir en la recuperación y reconstrucción de existencia, libertad y liberación en el presente pero en conversación con los ancestros. Significa un pensamiento política y culturalmente subversivo (un pensamiento que, en conversación con Nelson Maldonado-Torres, tiene una actitud de-colonial) que confronta la no-existencia de la doble colonialidad, así trabajando hacia la "descolonialidad".

15. Véase, por ejemplo, *Papá Roncón. Historia de vida*, Juan García Salazar (comp.). Quito: Fondo Documental Afro-Andino, Universidad Andina Simón Bolivar, 2003[a].

dentro de los marcos de políticas identitarias o de relativismo cultural cuyos referentes conceptuales son occidentales. Más bien, su comprensión está en las políticas de diferencia geopolíticamente constituidas en esta parte del mundo y cuyas bases se encuentran en el nudo complejo de la modernidad/colonialidad[16] (incluyendo su relación a la esclavización negra como fue diferencialmente vivida en la región andina), y en la relación entretejida que este nudo crea con relación al ser-pensamiento-acción, lo que Fanon ha llamado la dimensión accional, subjetiva y situada del ser humano (Gordon 1995). Aquí, la diferencia tiene un sentido más profundo a él indicado por la "diferencia colonial" como ha sido descrito por Mignolo. Hace referencia a lo que existió antes de la colonialización y esclavitud: la libertad de existencia de los africanos, entrelazada en una compleja red espiritual donde la vida fue gobernada, en gran parte, por la relación íntima con los ancestros. Para los descendientes africanos hoy en día y particularmente en el contexto ecuatoriano, la diferencia tiene que ver con la reconstrucción de esta ancestralidad, con una recuperación de y una atención a los mandatos de los ancestros transmitidos por medio de los ancianos. En este sentido, la diferencia no es tanto una apuesta de resistencia, sino una apuesta de (re-)construcción. Aquí hago referencia a la (re)construcción de la dimensión situada del ser humano que el colonialismo, la esclavitud y la continua colonialidad del ser han intentado destruir: la (re)construcción de un sentido colectivo de pertenencia y de ser que hace alianza con los

16. Como anota Bogues (2003, 2), "Lo que muchas veces es elido es que el marco amplio para la emergencia de la modernidad se encuentra en el ascenso de la esclavitud racial, el colonialismo y nuevas formas de imperio".

que vinieron antes. En este sentido, vale la pena hablar adicionalmente sobre la *colonialidad de la naturaleza*, ésa entendida como la dicotomía impuesta entre naturaleza y sociedad y la ruptura que promueve entre los mundos biofísicos, humanos y supernaturales (espirituales). Es en el enlace entre la colonialidad del poder, saber, ser y naturaleza que las actuales luchas decoloniales de las comunidades afros tanto en Ecuador como en Colombia asume mayor significado[17].

Los afroecuatorianos están así involucrados en la construcción de un pensamiento y una praxis "otros" que rearticulan y reconstruyen complejas concepciones metafísicas y culturales e interpretaciones de la realidad, incluyendo nuevos usos de la ancestralidad que dan el conocimiento, el ser, la naturaleza y la acción social una fuerza histórica. Su interés no es "abrir" el pensamiento eurocéntrico moderno[18] o, como argumento a continuación, contribuir a nociones de una sociedad multicultural. Más bien, es solidificar una lógica "otra" de pensamiento, reflexión y acción desde la diferencia, una lógica que tiene utilidad socio-política e intelectual, incluyendo

17. Véase Catherine Walsh, Edizón León y Eduardo Restrepo, "Procesos organizativos y políticas culturales de los pueblos negros en Colombia y Ecuador." *Tablero*. Bogotá, Convenio Andrés Bello, 2005 y Catherine Walsh, Edizón León y Eduardo Restrepo, "Movimientos sociales afro y políticas de identidad en Colombia y Ecuador", en *Siete cátedras para la integración. La universidad y los procesos de investigación social*, Bogotá; Convenio Andrés Bello, 2005.

18. Aunque no está dentro del enfoque de este artículo, es también importante considerar cómo este proyecto político de unos pensamiento y praxis "otros" desafía la modernidad, permitiendo alternativas a la modernidad como ha sido concebida en su forma dominante eurocéntrica, Similarmente, también es importante considerar qué ofrece el proyecto de la interculturalidad, en la forma que está entendida aquí, al proyecto de la transmodernidad.

una utilidad en términos de los sentidos de pertenencia y del ser. Dicho de otra manera, es el uso socio-político, intelectual y existencial de esta praxis y pensamiento otros que permite los afroecuatorianos a posicionarse estratégicamente desde *su* diferencia (colonial y ancestral) con relación a la sociedad dominante pero también con relación a los indígenas. Tales procesos representan pasos cruciales en confrontar los asuntos vividos de existencia y en construir proyectos de interculturalidad que son intelectuales, políticos y éticos, proyectos que atentan confrontar la doble colonialidad mencionada aquí, trabajando hacia una descolonializacion de uno mismo y, a la vez y más específicamente, hacia una decolonialidad del poder, saber y ser, como también de naturaleza.

Interculturalidad, multiculturalismo y diferencia colonial

Después de haber comprendido las construcciones conceptuales de la interculturalidad, la distinción con el multiculturalismo es vital. Lo es tanto para el pensamiento dentro de nuestro proyecto de la modernidad/colonialidad como para pensar y actuar hacia un futuro que ofrezca alternativas al capitalismo, especialmente a su más recientes formaciones neoliberales. Mignolo sugiere que la dificultad para comprender la diferencia entre estas dos palabras "señala una de las dificultades del monotopismo en el pensamiento moderno: la imposibilidad de pensar fuera de las categorías de la modernidad, y de no ser capaz de comprender la importancia de la geopolítica del conocimiento y del lugar de enunciación epistémico, político y ético" (en Walsh, 2002ª, 25).

Por lo tanto, la interculturalidad forma parte de ese pensamiento "otro" que es construido desde la particularidad

de lugares políticos de enunciación (por ejemplo, los movimientos indígenas y afro-descendientes); un pensamiento que contrasta con aquel que encierra el concepto de multiculturalidad, la lógica y la significación de aquello que por ser pensados desde "arriba", tiende a sostener los intereses hegemónicos y mantener los centros del poder. Además, esto es así precisamente porque es la dominancia de este último pensamiento la que lleva a que la interculturalidad y la multiculturalidad sean empleadas a menudo por el Estado y por los sectores blanco-mestizos como términos sinónimos, que derivan más de las concepciones globales occidentales que de las luchas sociohistóricas y de las demandas y propuestas subalternas. En sí, los términos por sí mismos instalan y hacen visible una geopolítica del conocimiento que tiende a hacer despreciar y a oscurecer las historias locales a la vez que autoriza un sentido "universal" de las sociedades multiculturales y del mundo multicultural.

En su uso dominante, no sólo en Ecuador sino en la región andina, ambos términos básicamente refieren a la diversidad de la sociedad y a la necesidad de mantener la unidad -*la unidad en la diversidad*. En la práctica, ha significado en los años recientes, una concesión hacia la diversidad en el "uni" o estado-nación singular -*la diversidad en la unidad* (Walsh 2002c). Como Muyolema puntualiza, esta concesión a la otredad se circunscribe a la insularidad del orden nacional, dejando incuestionada las bases ideológicas de la nación. El reconocimiento –en un número importante de constituciones latinoamericanas en la época de los '90– de la naturaleza multi o pluricultural de las sociedades, es demostrativa de esta orientación, como así también la inclusión de la interculturalidad en las reformas educativas de Perú, Bo-

livia y Ecuador como un criterio transversal; una inclusión que, en esencia, significó un poco menos que las mínimas (y a menudo estereotipadas) consideraciones hacia la diversidad étnica[19].

La significación práctica de este problema, particularmente en educación, puede observarse en una cantidad de esferas incluidas, por ejemplo, la producción de textos escolares, la formación de maestros y las currículas usadas en las escuelas. Bajo el pretexto de "interculturalidad", los editoriales de libros escolares se meten en una política de representación que, mientras que incorpora más imágenes de indígenas y de los pueblos negros, esta incorporación sólo sirve para reforzar estereotipos y los procesos coloniales de racialización[20]. En la formación docente, la discusión sobre la interculturalidad se encuentra en general limitada –si existe– al tratamiento antropológico de la tradición folklórica. En el aula, la aplicación es marginal al máximo. Como explicó recientemente Barbarita Lara, la rectora afroecuatoriana de un colegio del Valle del Chota –un colegio con una población estudiantil negra pero una mayoría docente blanco-mestiza (la única rectora negra en una región principalmente negra)– "interculturalidad" es el termino que los

19. Para una discusión sobre las problemáticas de la interculturalidad en las reformas educativas, véase Walsh "Políticas y significados conflictivos", *Nueva Sociedad* 165, enero-febrero 2000, 121-133. También vale la pena considerar su uso muchas veces hegemónico dentro de la Cátedra de Estudios Afrocolombianos, tema de debate y discusión en el *Primer Seminario Internacional Etnoeducación, Multiculturalismo e Interculturalidad*, que se llevó a cabo en Bogotá 2 a 4 de noviembre 2005.

20. Para una excelente discusión de este problema, cfr. S. Granda, *Textos escolares e interculturalidad. La representación de la diversidad cultural ecuatoriana*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, 2004.

docentes mestizos emplean como una justificación para sus prácticas de exclusión o de tratamiento superficial de la historia, el conocimiento y la cultura negros. "Ellos usan 'interculturalidad' como un argumento contra la etnoeducación o cursos específicos enfocados en la recuperación de nuestro conocimiento, sosteniendo que mientras el currículo puede incorporar elementos de la práctica local, esta incorporación no debe restar valor de la ciencia y conocimiento "real"[21]. Este ejemplo señala claramente las tensiones y sacudimientos sociales, políticos, epistémicos y raciales que sostienen las configuraciones conceptuales y las prácticas asociadas con la interculturalidad, del mismo modo conque las tendencias hegemónicas trabajan para diluir el carácter y la lógica "otros" convirtiéndola en nada distinta que el multiculturalismo liberal.

Es más, la falta de una clara distinción entre los términos se ha vuelto más complicada en Ecuador con la reforma constitucional de 1998, en la que el Estado asume la responsabilidad de "promover la interculturalidad inspirada en sus políticas e integrada a sus instituciones en concordancia con los principios de equidad e igualdad de las culturas". Como señalé en otra oportunidad, este uso intencional de interculturalidad es una parte constitutiva de las estrategias del Estado (Walsh 2002b y 2002d). Más que una simple sinonimia terminológica, refleja un esfuerzo por incorporar las demandas y el discurso subalternos "dentro" del aparato estatal. Una estrategia que, desde 1990 y en respuesta a la agencia emergente del movimiento indígena y los logros indígenas y afros en el

21 Conversaciones personales con Barbarita Lara, La Concepción, Valle del Chota, 11 de octubre 2003.

campo de derechos colectivos (1998), ha tenido como objetivo una política de incorporación y división, diseñada "no simplemente diluir la fuerza de oposición sino principalmente hacerlo con el objeto se asegurar la implementación de un modelo neoliberal" (Walsh 2002b, 198). Por esta razón, y como vengo acordando con Mignolo, el discurso de la interculturalidad es cada vez más utilizado por el Estado y por las agencias multilaterales como un nuevo "artilugio" del mercado.

Al asumir la interculturalidad dentro de la política y el discurso del Estado, y de modo similar dentro del discurso y las políticas de las instituciones multilaterales como el Banco Mundial, su fundamental significación transformativa tal como es concebida por los movimientos indígenas es debilitada y co-optada. Similar paralelismo es observable en las reformas educativas en Ecuador y Bolivia que hacen referencia a los legados coloniales, aparentando que tales legados están siendo rectificados en la nueva diversidad política del Estado. Pareciera que todo lo que acá venimos testimoniando no es otra cosa que la integración dentro de los paradigmas hegemónicos de conceptos originalmente concebidos por los grupos subalternizados como indicadores de la diferencia colonial, vaciándolos de su oposición política, ética y epistémica. El reconocimiento de y la tolerancia hacia los otros que el paradigma multicultural promete, no sólo mantiene la permanencia de la inequidad social, sino que deja intacta las estructuras sociales e institucionales que construyen, reproducen y mantienen estas inequidades. El problema, entonces, no es simplemente con las políticas del multiculturalismo como un nuevo paradigma dominante en la región y en el globo, sino con la manera que estas políticas ofuscan tanto la subalternidad colonial como las con-

secuencias de la diferencia colonial, incluyendo lo que Mignolo (2003) ha designado el racismo epistémico de la modernidad.

Cada una de estas cuestiones es aplicable a las disciplinas académicas. La reciente "apertura" del campo de la filosofía, por ejemplo, para incluir o incorporar a los "otros" (otras culturas, otros conocimientos), referida como "filosofía intercultural" por intelectuales latinoamericanos –como Fornet-Betancourt, Roig, Turbino y otros– parece, en esencia, no ser nada más que una manifestación de un nuevo multiculturalismo disciplinario, por el simple hecho que no promueve ningún cambio radical en la estructura y sistema eurocéntricos y blanco/blanco-mestizo de pensamiento. En vez de impulsar un diálogo de pensamiento diferencialmente localizada y el reconocimiento que la filosofía, como otras disciplinas, ha perpetuado la diferencia colonial epistémica, esta "filosofía intercultural" solo hace promover la inclusión vacía de "lugar político". Dicho de otro modo, lleva a cabo una semblanza de la inclusión mientras, en la práctica, realiza una exclusión –de indígenas y afros (pero también de mujeres, campesinos y otros grupos históricamente subalternizados)–, como sujetos con una agencia y crítica epistémica, política y cultural y con un pensamiento que difiere radicalmente en su lógica y en su fundación sociohistórica y política de la de los filósofos blanco y blanco-mestizos, de base eurocéntrica, el que propone un "diálogo intercultural" que permite nada menos que un "descubrimiento de América en toda su variedad y diversidad" (Fornet-Betancourt 2002, 131)[22].

22. Al contraste a esta "filosofía intercultural" promovida por pensadores blancos y blanco-mestizos, algunos filósofos afro-caribeños han empezado introducir

En contraste con este uso por las disciplinas y el Estado, la interculturalidad tal como es concebida por el movimiento indígena, introduce el juego de la diferencia colonial, que el concepto de multiculturalidad esconde. Como Mignolo señala claramente:

Por eso, cuando la palabra inteculturalidad la emplea el Estado en el discurso oficial, el sentido es equivalente a "multiculturalidad". El Estado quiere ser *inclusivo*, reformador, para mantener la ideología neoliberal y la primacía del mercado. Pero, en todo caso, es importante reconocer las reformas que se pueden realizar a través de las políticas de Estado. En cambio el proyecto intercultural en el discurso de los movimientos indígenas está diciendo otra cosa, está proponiendo una *transformación*. No está pidiendo el reconocimiento y la inclusión en un Estado que reproduce la ideología neoliberal y el colonialismo interno, sino que está reclamando la necesidad de que el Estado reconozca la diferencia colonial (ética, política y epistémica). Está pidiendo que se reconozca la participación de los indígenas en el Estado, la intervención en paridad y reconociendo la diferencia actual de poder –esto es la diferencia colonial y la colonialidad del poder todavía existente– de los indígenas en la transformación del Estado y, por cierto, de la educación, la economía, la ley (en Walsh 2002[a], 26)

Al comprender la interculturalidad desde la perspectiva de la diferencia colonial, se introduce de entrada la dimensión del poder que generalmente es olvidada en las discusiones relativistas de la diferencia cultural (Escobar 2003) y en el tratamiento de orientación liberal de la diversidad étnica y

nuevos paradigmas al campo, impulsando un re-pensar de lo que es entendida en si misma como "filosofía", y su relación al pensamiento y a los asuntos vividos de existencia (ver Bogues 2003, Henry 2000, Gordon 2000 y Maldonado-Torres 2004[a]). Esto también fue enfoque central del reciente seminario "Mapping the Decolonial Turn. Post/Trans-Continental Inventions in Philosophy, Theory, and Critique," University of California Berkeley, abril 21-23 de 2005. También ver mi ponencia "Other" Knowledges, "Other" Critiques. Reflections on the Politics and Practices of Philosophy and De-coloniality in the "Other" America, presentada en este evento.

cultural que el multiculturalismo, particularmente en sus versiones oficial y académica, sostiene. Por otra parte, y tomada en conjunto, la interculturalidad y la diferencia colonial son concebidas desde y comprendidas no por su carácter descriptivo –de identidad política o particularismos (minoritarios) (en el sentido de Zizek) sino más bien como indicativa de una realidad estructural histórica y sociopolítica necesitada de descolonización y transformación. Por lo tanto, denota y requiere una acción transformadora, una acción que no se limite a la esfera de lo político sino que infiltre a los sistemas del pensamiento y del ser[23].

La dimensión "otra" de la interculturalidad: descolonización, descolonialidad y transformaciones socio-políticas

Si bien el movimiento no usa los términos diferencia colonial o colonialidad del poder (ni citan Mignolo y Quijano), tiene muy en claro que su discurso, pensamiento y práctica derivan de la experiencia del colonialismo y las continuas manifestaciones de colonialidad, lo que Luis Macas[24] llama el "problema estructural del taro colonial"[25]. Esto quiere decir que el proyecto social, político

23. Tal relación recuerda la atención que puso Fanon al cuerpo vivo como punto-de acción o agente. "Cuando Fanon habla de agente o actor o conciencia, él quiere decir los individuos concretos que encontramos en la experiencia cotidiana (Gordon 1995, 49).

24. Líder indígena, actual presidente de la CONAIE, y rector de la Universidad Intercultural, ex diputado nacional y ex ministro de agricultura (en el gobierno de alianza indígena-militar de Lucio Gutiérrez, enero a agosto 2003). Entrevista agosto 2001.

25. Para una discusión del uso del movimiento de conceptos y discursos relacionados a la colonialidad, particularmente con relación a las políticas de descolonialización, vease Walsh 2005.

y epistémico del movimiento se origina allí, aportando evidencia sobre las condiciones coloniales del presente a través de una política de descolonialización dentro de la cual la interculturalidad ocupa un rol céntrico.

En una forma distinta, los afroecuatorianos están involucrados en procesos que derivan de la particularidad de una dimensión del ser que es accional, subjetiva y situada (Fanon citado por Gordon 1995), y que encuentre su base en las experiencias entretejidas y vividas de la esclavización y colonialismo; es decir, en su diferencia ancestral y colonial. Pero mientras que los procesos afros también son guiados por el proyecto amplio de la interculturalidad, su comprensión y uso de la interculturalidad son distintos. Para los afros, el fortalecimiento de lo propio es precursor necesario a cualquier amplio proyecto social. Y mientras que, tanto en el caso afro como indígena, la diferencia colonial es el punto de partida para la construcción de la interculturalidad (así marcando una clara diferencia con el discurso de la interculturalidad que proviene del Estado u otras instituciones hegemónicas), esta diferencia colonial tiene que ser comprendida por su heterogeneidad de esencia y de construcción. Dicho de otra manera, la diferencia colonial afro tiene su particularidad con relación a la diferencia colonial indígena.

No obstante, lo que es importante destacar aquí es no solamente lo que el concepto de diferencia colonial ofrece a la interculturalidad sino lo que el concepto y la práctica de la interculturalidad aportan a las construcciones de la diferencia colonial y a la colonialidad del poder. En esencia, la interculturalidad es el proceso y proyecto "otro" de existencia que cuestiona y desafía la colonialidad del poder mientras, al mismo tiempo, hace visible el problema

de la diferencia colonial. Al añadir una dimensión "otra" epistemológica y de existencia a estos conceptos –una dimensión concebida en relación con y a través de verdaderas experiencias de subalternización promulgadas por la colonialidad– la interculturalidad ofrece *un camino para pensar desde la diferencia* hacia la descolonización, la descolonialidad y la construcción y constitución de una sociedad radicalmente distinta. El hecho de que este pensamiento no transciende simplemente la diferencia colonial sino que la visibiliza y rearticula en nuevas políticas de la subjetividad y una lógica diferente, es crítico por el desafío que presenta a la colonialidad del poder y al sistema mundo moderno/colonial.

Desde 1990 el movimiento indígena ha hecho evidente en forma cada vez más creciente su estrategia de visibilización y rearticulación de la diferencia colonial, aunque estas estrategias se fueron modificando en el tiempo. Las grandes movilizaciones desde 1990, por ejemplo, visibilizaron y construyeron una política étnica de resistencia con demandas de carácter étnico-identitaria, así alterando la percepción generalizada sobre los pueblos indígenas considerados campesinos rurales y peones hacia una percepción diferente por la que se perciben como actores sociales y políticos. Tal cambio proveyó las bases para el fortalecimiento socio-político y organizativo del movimiento a nivel local y nacional y, a la vez, un nuevo reconocimiento público, un reconocimiento que también estimuló temor y desconfianza, especialmente entre los sectores más tradicionales de la sociedad, lo que es más importante. En 1999, el Ministro de Bienestar Social se refirió a la CONAIE como parte de un proceso sin comparación en la historia del país (Walsh 2002b). A mediados de 1990 el protagonismo del movimiento llegó a ser

una espina clavada en el lado del gobierno, evidenciado más aún por el derrocamiento indígena-popular de dos presidentes en menos de cuatro años. Con la formación a finales de 1995 del movimiento político Pachakutik –una alianza entre el movimiento y otros sectores progresistas– y la entrada de Pachakutik en las políticas electorales en 1996, la visibilización y rearticulación asumió nuevas formas especialmente al frente de la presencia, por la primera vez en la historia, de diputados indígenas en el Congreso Nacional y la explosión a nivel local de alcaldes, consejeros y prefecturas indígenas, todos representando la colectividad indígena y su proyecto político. Resistencia social ya no era suficiente; la estrategia ahora fue la construcción de transformaciones.

Mientras que la agencia estratégica del movimiento indígena ecuatoriano ha servido como muestra importante para el resto de la región, su significado nacional se comprende más aún cuando se ve con relación a la historia: el hecho, por ejemplo, de que durante 453 años los pueblos indígenas tuvieron que vivir bajo un sistema de tutoría en el cual los blancos o mestizos tenían la autoridad de hablar por ellos y solo fue hasta 1978 (487 años después de la invasión española), que lograron tener ciudadanía a pesar de su habilidad de leer y escribir (Kowii 2003). Al frente de esta historia, el desafío que el movimiento presenta a la diferencia colonial y la colonialidad del poder queda claro.

De particular significado aquí es la manera en que ésta agencia marca y construye un proyecto social, político, ético y epistémico dentro del cual la interculturalidad juega una posición central, un proyecto que no solo trabaja en "contra" sino también "adentro" de los centros

del poder, específicamente adentro de las estructuras e instituciones del gobierno a niveles local y nacional. Hasta reciente, la entrada en la política electoral, por ejemplo, fue pensada en mayor parte como una estrategia dirigida a la creación de "poderes locales alternativos". Y ahora (2005) con 26 alcaldías aliadas (la mayoría indígenas) trabajando desde 1996 como parte de una red nacional de poderes alternativos, avances hacia la resignificación de participación, democracia y ciudadanía ya son evidentes. Además, por medio de la experiencia de parlamentos populares, asambleas cantonales, mingas (trabajo colectivo) y procesos participativos hasta el nivel presupuestario, un número cada vez más grande de municipios está poniendo en práctica unas lógica y práctica "otras" de gobierno y poder local (como también de modernidad), todas guiadas por el principio de la interculturalidad. Como anotaron ciudadanos de uno de estos municipios, "son procesos desde los cuales ya no hay regreso"[26]. Tales esfuerzos están construyendo un nuevo modelo y estructura del poder social "desde abajo" que efectivamente pone en cuestión el marco moderno neocolonial de democracia liberal representativa y sus pretensiones de una ciudadanía "universal", así ofreciendo posibilidades de otros modos de pensar no sólo sobre gobierno y organización social sino también sobre modernidad[27]. Como ha argumentado el alcalde kichua de Cotacachi Auki Tituaña, estos esfuerzos también cuestionan:

26. Comentarios de ciudadanos de Cotacachi en un taller sobre interculturalidad y políticas públicas, julio 2002.

27. No está dentro del ámbito de este artículo entrar en discusión sobre si estos procesos representan alternativas a la modernidad o modernidades alternativas.

La democracia representativa, al igual que las formas de organización del Estado colonialista (...) caracterizadas por ser excesivamente excluyentes, impositivas y corruptas; (lo que) han constituido instrumentos de dominación de los terratenientes, empresarios y banqueros que controlan el poder político, militar y económico en el país. Sus actores principales pertenecen a la etnia blanco-mestiza, la que se ha encargado permanentemente de marcar diferencias raciales, religiosas y socio-culturales. (Tituaña 2000, 110)

Una filtración aún más compleja fue la supuesta alianza indígena-militar del gobierno nacional de los primeros ocho meses de 2003 que con la presencia de una mujer indígena como Ministra de Relaciones Exteriores, un líder histórico y ex presidente de la CONAIE como Ministro de Agricultura y líderes indígenas en las posiciones de subsecretario de bienestar social y del banco estatal de desarrollo, radicalmente puso en cuestión las categorías y pensamiento coloniales todavía presentes. Desde la perspectiva indígena, el proyecto estaba enfocado en la transformación del carácter y de la práctica del gobierno nacional desde adentro, trabajando hacia el desarrollo del Estado Plurinacional que podría permitir el ejercicio de los derechos de todos[28]. Lo que otra líderesa definió como la construcción de un pluralismo democrático y un "gobierno intercultural" en el cual los pueblos indígenas (no como individuos sino como representantes de una colectividad histórica y sociopolítica) tendrán un rol de

No obstante, lo que sí vale la pena anotar es el hecho de que estos procesos sí definitivamente desafían la operación tradicional de la modernidad, haciéndolo por medio de la visibilización de su otra cara – la colonialidad. En este sentido, uno podría especular su relación con lo que Dussel, Mignolo y otros han llamado proyectos de la "transmodernidad".

28. Comentarios de Luis Macas, entonces ministro de agricultura, *El Comercio*, 1 de enero 2003.

equidad en los procesos de tomar decisiones, en la política y de gobernar "desde adentro"[29].

Aunque obviamente no libre de contradicciones, controversias y tensiones mayores, esta participación directa del movimiento y sus líderes dentro del Estado sirvió para avanzar el pensamiento en torno a la interculturalidad, haciendo claro los reales desafíos y dificultades de su aplicación[30]. Este avance se evidencia en la publicación de *Políticas para el plan de gobierno nacional* (CONAIE 2003) en la cual la interculturalidad sirve como eje principal en los cambios institucionales y estructurales hacia el Estado Plurinacional. Un pensamiento que no parte de la ideología estatal sino de la diferencia colonial. Esfuerzos iniciados por la Ministra de Relaciones Exteriores tendientes a repensar las políticas internacionales a partir de la interculturalidad, incorporando los ministerios de agricultura, educación y turismo fue un ejemplo claro de esta resignificación.

29. Comentarios de Lourdes Tibán, abogada y subsecretaria-de-entonces de bienestar social y desarrollo rural humano, en el coloquio "La participación indígena en el gobierno", organizado por el Instituto Científico de Culturas Indígenas-ICCI, Quito, 27 de marzo 2003.

30. El espacio aquí no permite una discusión sobre las contradicciones, controversias y tensiones tanto dentro del movimiento indígena y Pachakutik como también dentro del gobierno militar. Con relación a esta experiencia y en general, es importante no idealizar el discurso y la práctica del movimiento. Tampoco es sugerir que realmente había una alianza. De hecho, el racismo de sectores blanco-mestizos asumió nuevas formas y, a la vez, un etnocentrismo indígena, entre algunos sectores indígenas, se hizo evidente. Con la decisión de Pachakutik en julio 2003 de romper la "alianza" y salir del gobierno, las posibilidades de una transformación nacional desde "adentro" han sido repensadas. En el congreso y evaluación de Pachakutik luego de salir del gobierno, la discusión se centró en la necesidad de refortalecer los esfuerzos a nivel local, pero también en la necesidad de un nuevo radicalismo indígena para enfrentar las tendencias cada vez más derechistas del gobierno de Lucio Gutiérrez. Sin embargo, el debilitamiento del movimiento como resultado de esta experiencia, todavía se evidencia (en 2005).

Pensamiento fronterizo y/o posicionamiento crítico fronterizo

En este proceso, la interculturalidad ha llegado a ser la herramienta conceptual que organiza la rearticulación de la diferencia colonial y las políticas de la subjetividad del movimiento y su pensamiento y acciones en relación al problema de la colonialidad del poder. Del mismo modo, es la subalternización propagada por la diferencia colonial y la colonialidad del poder la que creó (y continúa creando) las condiciones para el proyecto de interculturalidad, tanto para los pueblos indígenas como para los pueblos afros. En este sentido, los conceptos (de interculturalidad, diferencia colonial y colonialidad del poder) se encuentran inevitablemente interrelacionados. No obstante, no es sólo la interconexión de los términos lo que acá nos interesa, sino más bien cómo estas interconexiones en la práctica facilitan una forma de "posicionamiento crítico fronterizo" que es epistémico, político y ético en carácter, y que se orienta a la afirmación de la diferencia y a la transformación de las matrices coloniales del poder. Es decir, un posicionamiento en términos tanto de pensamiento como de praxis que se mueve más allá de las categorías establecidas por el pensamiento eurocéntrico (mientras, al mismo tiempo, incorpora estas categorías tanto desde espacios interiores como exteriores), que parten desde una otredad –de la diferencia de lógica, de modernidad/colonialidad– y que se encuentra sostenida en las confrontaciones entre distintas concepciones de la sociedad, proponiendo reales alternativas.

La noción de "posicionamiento crítico fronterizo" radica en la concepción de pensamiento fronterizo de Mignolo –una forma "de pensar de otro modo, moverse a través de

'otra lógica'– en suma, de cambiar los términos no sólo el contenido de la conversación" (2000, 69-70).

[Interculturalidad] es un buen ejemplo del potencial epistémico de una epistemología fronteriza. Una epistemología que trabaja en el límite del conocimiento indígena subordinado por la colonialidad del poder, marginalizado por la diferencia colonial y el conocimiento occidental trasladado a la perspectiva indígena del conocimiento y su concepción política y ética (en Walsh 2002[a], 27-28).

Para mí, el pensamiento fronterizo en la manera que propone Mignolo, es la relación entre conocimientos subalternizados y el conocimiento universalizado por el mundo occidental. Es decir, el pensamiento fronterizo es una práctica que intenta mediar entre el conocimiento y pensamiento construidos dentro de historias modernas coloniales –dentro de la modernidad/colonialidad– y conocimientos locales ligados a la diferencia colonial (Mignolo 2000). El pensamiento fronterizo no deja a un lado, sino, entabla el pensamiento dominante, poniéndolo en cuestión, contaminándolo con otras historias y otros modos de pensar. Su proyecto, entonces, es "abrir", epistémicamente, el pensamiento eurocéntrico, un proyecto un tanto diferente que él propuesto por el pensamiento "otro"; es una práctica que lleva el pensamiento "otro" a una dimensión diferente en la ruta hacia la interculturalización del conocimiento, una ruta que ya no es "casa adentro" sino "casa afuera".

Pero mientras que el pensamiento fronterizo alude a un encuentro entre modos subalternizados y dominantes de pensar, las condiciones en las cuales cada uno viene a la conversación no son las mismas. Más bien, existe una verticalidad de relación y de una sola vía. En esta práctica y conceptualización, la agencia indígena o afro, por ejemplo, trabaja desde las fronteras o intersticios de las dos lógicas de pensamiento (lo propio y lo dominante),

así permitiendo por lo menos en el caso indígena y afro, romper con la hegemonía del eurocentrismo como única perspectiva epistemológica. Lo que rara vez podemos observar, en cambio, es una direccionalidad reversa: blancos o blanco-mestizos abriendo los modos dominantes del conocimiento al pensamiento indígena o afro[31]. Pero también existe otro obstáculo que no deberíamos olvidar: el problema de la frontera misma; generalmente no estamos hablando de bordes múltiples aquí (incluyendo la posibilidad de otros occidentes), sino una sola frontera occidental predeterminada. Por estas razones, el pensamiento fronterizo en sí solo no transforma el conocimiento o las relaciones sociales. No obstante, por el hecho de que permite imaginar alternativas al universalismo y la totalidad como anota Mignolo (2001, 11)

En este sentido, el posicionamiento crítico fronterizo lleva al pensamiento fronterizo a otro nivel (ver gráfico 3), poniendo en debate cuestiones, por ejemplo, sobre la construcción de fronteras (incluyendo la multiplicidad de las fronteras mismas), la direccionalidad y conflictividad de relaciones y las condiciones en las cuales diferentes actores y conocimientos llegan a la conversación. Apunta a la capacidad de negociar, transgredir y afectar desde lo propio, es decir desde el "lugar" de los pueblos afros o indígenas, por ejemplo, y desde los términos que ellos mismos ponen para la conversación[32]. Esfuerzos como

31. No obstante, un contra-ejemplo podría ser el mismo proyecto de la modernidad/colonialidad.

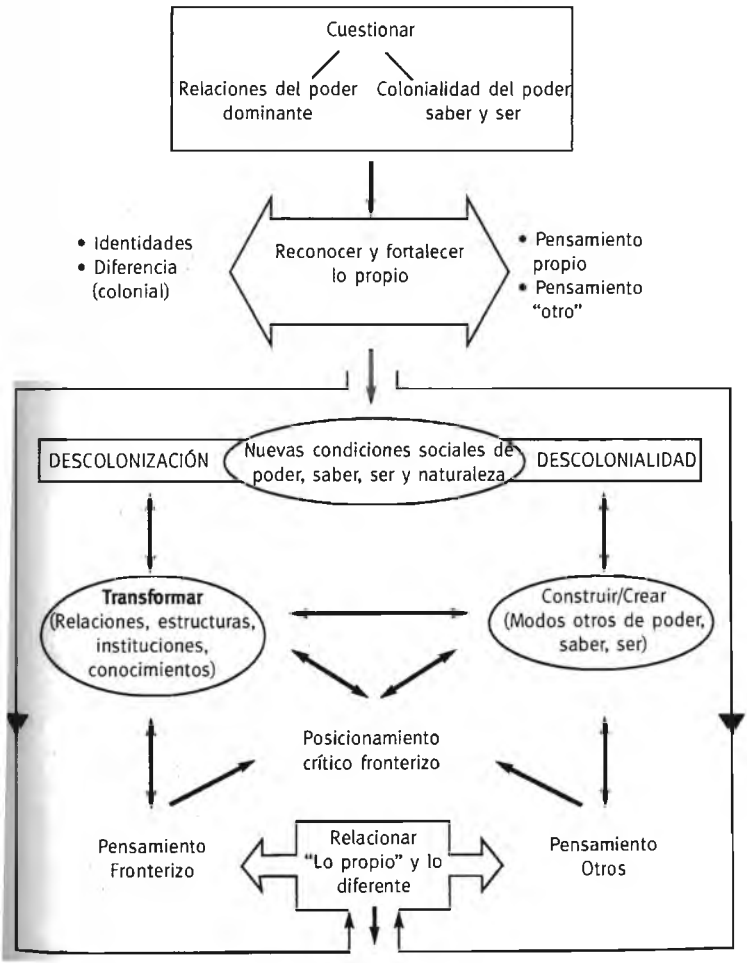
32. Por lo tanto, hace recordar lo que Gramsci se refirió como la "guerra de posiciones", una lucha de posicionalidades que, como ha anotado Hall (1996), ha tenido en los últimos años un rol importante en las políticas negras y, podemos agregar, también en la política del movimiento indígena ecuatoriano.

Amawtay Wasi o la etnoeducación afro para establecer espacios epistémicos o centros del pensamiento "otro" demuestran un posicionamiento crítico fronterizo porque ofrecen la posibilidad de poner conocimientos y cosmologías "otras" en dialogo crítico entre ellos y con los conocimientos y formas de pensar típicamente asociados con el mundo occidental[33]. En estos casos, el punto de referencia y de partida no es el conocimiento eurocéntrico en sí (o la necesidad de afectar este conocimiento). Más bien, es el deseo a construir posibilidades de pensar *desde* posicionalidades situadas y subjetivas, hacia encuentros intersubjetivas de múltiple dirección que tratan de "dialogar con", así dando la vuelta a las subalternizaciones históricas y promoviendo una incorporación de otro modo.

Es esta reformulación de conocimiento – conocimiento en diálogo con otros conocimientos – que abre perspectivas nuevas para el orden geopolítico de producción de conocimiento (Mignolo 2000). Pero más que poner conocimientos en dialogo, lo que sugieren esta reformulación y perspectiva es una relación epistemológica diferente, una relación que intencionalmente permite posicionar estos conocimientos (y sus lógicas, sus modos de pensar y sus pensantes) desde una postura social, política y ética y con la meta o el proyecto de transformación. Así, por ejemplo, en Amawtay Wasi pero también en el proyecto político continuo del movimiento indígena con relación a otras esferas, podemos evidenciar un pensamiento y posicionamiento critico fronterizo que trastornan la universalidad

33. Estos "lugares epistémicos" representan iniciativas locales a teorizar críticamente *desde* la práctica social, procesos distintos a lo que hacen los académicos cuando intentan *aplicar* la teoría crítica *a* la práctica.

INTERCULTURALIDAD Y COLONIALIDAD DEL PODER.



de conceptos como conocimiento, estado y poder, afirma perspectivas indígenas y trabaja en los límites de perspectivas indígenas y no-indígenas, alentando una "interculturalización". Hablar de un "posicionamiento fronterizo crítico", entonces, significa reconocer la capacidad de movimientos sociales-étnicos a entrar en/trabajar dentro y entre los espacios sociales, políticos, epistemológicos anteriormente negados y reconceptualizar estos espacios con maneras que ponen en cuestión la persistente re-colonialidad del poder, del saber y del ser con miras hacia la creación de una civilización alternativa; un tipo de confrontación estratégica con las condiciones subalternizantes estabecidas por la colonialidad misma.

Aquí la utilización de la palabra "crítico" es clave porque hace posicionar todos los conocimientos (no solamente los conocimientos locales, subalternos o "otros") como construcciones sociales. Pero también es clave porque apunta hacia las luchas en, entre y alrededor de conocimientos, luchas para el control de significado, luchas que no ocurren solo a nivel de teoría, sino en los contextos vividos de sujetos cuya agencia es necesariamente enraizada en una red compleja de relaciones del poder (ver Walsh 2006). Por lo tanto, hablar de transformación en las esferas sociales, políticas, epistémicas y del ser, requiere poner atención no sólo al pensamiento "otro" o fronterizo, sino y más importante aún, a nuevas condiciones sociales del poder, conocimiento y ser que tienen sus bases en una interculturalización crítica de estructuras, instituciones, relaciones y de formas del saber, a un nuevo poder, proyecto y condición que no simplemente combina, relaciona o incluye sino que más bien repiensa y reconstruya estas estructuras, instituciones relaciones y conocimientos *desde la diferencia* misma, en todas sus

múltiples posicionalidades, conflictividades y manifestaciones. En este sentido, lo que propone la interculturalidad desde una perspectiva epistémica y crítica es un repensamiento y re-construcción de lo que entendemos por "teoría crítica".

Conclusión

En su presentación de los elementos claves del programa de investigación de modernidad/colonialidad, Arturo Escobar (2003) argumenta acerca la necesidad de tomar en serio dentro del programa la fuerza epistémica de historias locales y de pensar la teoría por medio de la praxis política de grupos subalternos. Y aunque eso es lo que he intentado hacer aquí, también mi intención ha sido ir más allá de esta propuesta, poniendo atención no sólo a la manera en que grupos subalternos "actúan" sino también a la manera que construyen teoría – teoría entendida como situada, con actores, historias, territorio y lugar, todo marcado por el horizonte colonial de la modernidad y por la colonialidad del poder, del saber y del ser que este horizonte ha construido y perpetuado. En este sentido, mi interés ha sido evidenciar la praxis política de los movimientos indígenas y afros en Ecuador con relación a la interculturalidad y, a la vez y más importante aún, la capacidad de los movimientos a teorizar su propia práctica. En este proceso de la construcción de la interculturalidad como concepto, principio ideológico, proceso y proyecto cuyo núcleo o corazón es la transformación de pensamiento (tanto de pensamiento propio como pensamiento de los otros) y la transformación de la sociedad, los movimientos revelan su propia capacidad de "tomar en serio la fuerza epistémica de historias locales y el pensar teoría

por medio de la praxis política", capacidades que, como ellos hacen claro, no son solo de los académicos.

Por lo tanto, interculturalidad señala y significa una lógica, pensamiento y práctica que transciende las limitaciones e imaginarios tanto del pensamiento occidental como del multiculturalismo (y de políticas identitarias). Como afirmé al inicio del artículo, la interculturalidad señala y significa la construcción de conocimientos "otros", de una práctica política, poder social y sociedad "otros", y una forma "otra" de pensar sobre y actuar con relación a y en contra de la modernidad/colonialidad; en esencia es un paradigma "otro". Esta lógica, práctica y pensamiento que pueden ser entendidos como insurgentes y subversivos tanto por su significado estratégico como por su manera de marcar y partir de la diferencia, no son limitados al Ecuador. Más bien y como indica Mignolo:

> Es importante subrayar que la interculturalidad como proyecto epistémico, ético y político desde la perspectiva indígena es una manifestación singular de lo que esta ocurriendo en otras partes del mundo.(...) Interculturalidad sería así un nombre de un fenómeno global cuyas características dependen de las historias locales y de la particular articulación de la colonialidad del poder en Asia, África y América Latina. (en Walsh 2002[a], 28)

Poner la interculturalidad en diálogo con los conceptos de la colonialidad del poder y de la diferencia colonial, como he intentado aquí, es empezar a armar un pensamiento y posicionamiento "otro" desde las fronteras (epistémicas, sociales, políticas y de subjetividades) de la colonialidad misma. Son un pensamiento y posicionamiento que se mueven dentro y fuera de los espacios y lugares de enunciación, de subjetividades y de agencias, simultáneamente rompiendo, rearticulando y abriendo las lógicas, racionalidades, sistemas de clasificación y estruc-

turas del poder que han sido concebidos y usados en contra de los pueblos indígenas y negros. Interculturalidad, en este sentido, significa un proceso de descolonialización que imagina un nuevo proyecto de sociedad y una nueva condición de saber, poder, naturaleza y ser y que orienta estrategias y acciones para construirlo. No obstante, al hacer eso, también indica algo más: la necesidad a trabajar no solo para la descolonialización sino en contra de la colonialidad, lo que he llamado aquí "descolonialidad". Por tanto, la interculturalidad hace referencia a una lucha, un proceso y un proyecto siempre en curso y continuo por naturaleza.

Con relación al proyecto de pensamiento social y crítico, las implicaciones de esta configuración conceptual son varias. Primero, interculturalidad como está entendido aquí requiere una consideración acerca del lugar político de enunciación y la relación entre la subjetividad y agencia de este lugar y la fuerza epistémica de los movimientos indígena y afros. Segundo y en conversación con Escobar, la construcción conceptual de la interculturalidad hace claro la necesidad a pensar teoría por medio de la praxis política de grupos subalternos; no tratar estas historias, praxis y grupos como objetos de estudio, sino de pensar *con* (y no sobre) ellos. Esta implicación requiere una consideración crítica de nuestros roles como intelectuales basados en la universidad, del significado concreto de una actitud de-colonial (Maldonado-Torres 2004b) y de las relaciones y responsabilidades que tenemos con aquellos sujetos para quienes un pensamiento "otro" no es una apuesta teórica sino un posicionamiento político que tiene que ver con asuntos reales de la vida: con asuntos de existencia, libertad, liberación y sobrevivencia.

Finalmente, la conceptualización de la interculturalidad que ha hecho el movimiento indígena y, en forma relacional, la atención que los afroecuatorianos han puesto a la afirmación de identidad y del pensamiento propio y "otro", presentan consideraciones importantes en torno a la utilidad de conceptos en el pensamiento social y crítico. Al frente de la búsqueda de herramientas conceptuales que podrían aclarar la problemática de la modernidad/colonialidad particularmente en relación a América Latina, el asunto llega a ser uno no sólo de conceptos per se, sino más bien la manera que configuraciones conceptuales pueden ayudar a orientar, guiar y dirigir proyectos políticos, éticos y epistémicos cuyo blanco es la transformación, descolonialización y descolonialidad. Es decir, la manera en que podrían construir por medio de esta subjetividad, agencia y acción, la posibilidad de mundos de otro modo.

Referencias

Amawtay Wasi. 2004. *Documento base*. Quito: Amawtay Wasi.

Bogues, Anthony. 2003. *Black Heretics Black Prophets. Radical Political Intellectuals*. NY: Routledge.

CONAIE. 2003. *Políticas para el Plan de Gobierno Nacional. El mandato de la CONAIE*. Quito: CONAIE.

CONAIE. 1997. *Proyecto Político*, Quito: CONAIE.CONAIE. 1994. *Proyecto Político*, Quito: CONAIE.

CONAIE-ICCI. 2003. *"Amawtay wasi". Casa de la sabiduría. Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador. Propuesta de camino sin camino*. Quito: CONAIE-ICCI.

Dussel, Enrique. 2001. *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Desclée de Brouwer.

El Comercio. 2003. "G. Talahua tomó las riendas de Pachakutik," October 21.

Escobar, Arturo. 2003. "*Worlds and Knowledges Otherwise*: The Latin America Modernity/Coloniality Research Program," Paper presented at the Third International Congress of Latinoamericanists in Europe, Amsterdam, July 3-6.

Fanon, Frantz. 1967. *Black Skin, White Masks*. NY: Grove.

Fornet-Betancourt, Raúl. 2002. "Filosofía e interculturalidad en América Latina: Intento de introducción no filosófica." En *El discurso intercultural. Prolegómenos a una filosofía intercultural*, Graciano González R. Arnaiz (coord.). Madrid: Biblioteca Nueva, 123-140.

García Salazar, Juan (comp.). 2003ª. *Papá Roncón. Historia de vida*. Quito: Fondo Documental Afro-Andino, Universidad Andina Simón Bolívar.

García Salazar, Juan (comp.). 2003b. *Guardianes de la tradición. Compositores y decimeros*. Quito: Genesis.

Gordon, Lewis, 2000. Existentia Africana. Understanding Africana Existential Thought. NY: Routledge.

Gordon, Lewis. 1995. *Fanon and the Crisis of the European Man. Essays on Philosophy and the Human Sciences*. NY: Routledge.

Granda, Sebastián. 2002. *Textos escolares e interculturalidad: La representación de la diversidad cultural ecuatoriana*, Tesis de Maestría, Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.

Hall, Stuart. 1997. "The Spectacle of the 'Other'." En *Representation: Cultural Representation and Signifying Practices*, Stuart Hall (ed.). London: Sage.

Hall, Stuart. 1996. "Gramsci's Relevance for the Study of Race and Etnicity." En *Stuart Hall. Critical Dialogues in Cultural Studies*, David Morley and Kuan-Hsing Chen (eds.). London: Routledge.

Henry, Paget. 2000. *Caliban's Reason. Introducing Afro-Caribbean Philosophy*. NY: Routledge.

ICCI. 2000. "La Universidad Intercultural." *Boletín ICCI-RIMAI* 19 (Quito: Instituto

Científico de Culturas Indígenas): 4-9. http://icci.nativeweb.org

Khatibi, Abdelkebir. 2001. "Maghreb plural." En *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y*

la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo, Walter Mignolo (comp.). Buenos Aires: Ediciones del signo, 71-92.

Kowii, Ariruma. 2003. "Democracia plural y políticas interculturales," Exposición presentada en el curso *Interculturalidad y políticas culturales*, Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, marzo.

León, Edizon. 2003. *(Re)presentación de lo negro desde lo negro: prácticas de significación para la construcción de una memoria visual,* Tesis de Maestría, Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.

Macas, Luis y Lozano, Alfredo. 2001. "Reflexiones en torno al proceso colonizador y las características de la educación universitaria en el Ecuador." http://uinpi-.nativeweb.org/docs/macas1/macas1.html

Maldonado-Torres, Nelson. 2004a. "The Topology of Being and the Geopolitics of Knowledge. Modernity, empire, coloniality," *City* 8:1, Abril, 29-56.

Maldonado-Torres, Nelson. 2004b. Comments at the workshop *Critical Theory and Decolonization, Conversations between Eorocentered Critique of Modernity and the Modernity/Coloniality Perspective in Latin/o/a Americas,* Duke University/UNC, May 30.

McCarthy, Cameron and Crichlow, Warren (eds.), *Race, Identity, and Representation in Education,* NY: Routledge, 1993.

Mignolo, Walter. 2003. "Prefacio a la edición castellana e Introducción." *Historias locales / diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo.* Madrid: Akal, 2003, 19-110.

Mignolo, Walter. 2000. *Local Histories/Global Design. Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking.* Princeton: Princeton University Press.

Muyolema, Armando. 2001. "De la 'cuestión indígena' a lo 'indígena' como cuestionamiento. Hacía una crítica del latinoamericanismo, el indigenismo y el mestiz(o)aje." En *Convergencia de tiempos. Estudios subalternos / contextos latinoamericanos estado, cultura, subalternidad,* I. Rodríguez (ed). Amsterdam: Rodopi, 365-380.

Rivera Cusicanqui, Silvia 1993. "La raíz: colonizadores y colonizados." En Albó y Barrios (coords). *Violencias encubiertas en Bolivia. Cultura y política.* La Paz: CIPCA, 26-139.

Sleeter, Christine. 1991. "Race, Gender, and Disability in Current Textbooks." En *The Politics of the Textbook,* M. Apple and L. Christian-Smith (eds.). NY: Routledge, 78-110.

Tituaña, Auki. 2000. "Autonomía y poder local: el caso de Cotacachi, Ecuador." En *Las sociedades interculturales: Un desafío para el Siglo XXI,* Fernando García (coord.). Quito: FLACSO/IBIS, 107-118.

Vera Herrera, Ramón. 1997. "La noche estrellada. (La formación de constelaciones de saber)." *Chiapas* 5: 75-95.

Walsh, Catherine. 2006 (en prensa). "Shifting the Geopolitics of Critical Knowledge:

Decolonial Thought and Cultural Studies "Others"in the Andes", en *Cultural Studies.*

Walsh, Catherine 2005. "'Other' Knowledges, 'Other' Critiques. Reflections on the Politics and Practices of Philosophy and De-coloniality in the 'Other' America", Ponencia presentada en el congreso "Mapping the Decolonial Turn. Post/Trans-Continental Inventions in Philosophy, Theory, and Critique," University of California Berkeley, abril 21-23.

Walsh, Catherine. 2005a (en prensa). "(Post)Coloniality in Ecuador: The Indigenous Movement's Practices and Politics of (Re)signification and Decolonization." En *Coloniality at Large. Latin America and the Post-Colonial Debate*. E. Dussel, M. Moraña y C. Jauregui (eds.), Durham, NC: Duke University Press.

Walsh, Catherine. 2004b. "Geopolíticas del conocimiento, interculturalidad y descolonialización," *Boletín IC-CI-Rimay*, 6, marzo.

Walsh, Catherine. 2002a. "Las geopolíticas de conocimiento y colonialidad del poder. Entrevista a Walter Mignolo." En *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino,* C. Walsh, F. Schiwy, and S. Castro-Gómez (eds.). Quito: UASB/Abya Yala, 17-44.

Walsh, Catherine. 2002b. "La (re)articulación de subjetividades políticas y diferencia colonial en Ecuador: reflexiones sobre el capitalismo y las geopolíticas del conocimiento". En *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino,* C. Walsh, F. Schiwy, and S. Castro-Gómez (eds.). Quito: UASB/Abya Yala, 175-214.

Walsh, Catherine. 2002c. "(De)construir la interculturalidad. Consideraciones críticas desde la política, la co-

lonialidad y los movimientos indígenas y negros en el Ecuador." En *Interculturalidad y política. Desafíos y posibilidades,* Norma Fuller (ed.). Lima: Red para el desarrollo de las ciencias sociales en el Perú, 115-142.

Walsh, Catherine. 2002d. "Interculturalidad, reformas constitucionales y pluralismo jurídico." En *Justicia indígena. Aportes para un debate,* Judith Salgado (comp.). Quito: Universidad Andina Simón Bolívar/Abya Yala, 23-36.

Walsh, Catherine. 2000. "Políticas y significados conflictivos," *Nueva Sociedad* 165, 121-133.

Walsh, Catherine y León, Edizon. En prensa. "Afro Andean Thought and Diasporic Ancestrality." En *Shifting the Geography of Reason: Gender , Science and Religion*, edited Marina Banchetti and Clevis Headley (editors). London: Cambridge Scholars Press.

Walsh, Catherine, Edizón León y Eduardo Restrepo, "Procesos organizativos y políticas culturales de los pueblos negros en Colombia y Ecuador," *Tablero*, Bogotá, Convenio Andrés Bello, 2005.

Walsh, Catherine, Edizón León y Eduardo Restrepo, "Movimientos sociales afro y políticas de identidad en Colombia y Ecuador". En *Siete cátedras para la integración. La universidad y los procesos de investigación social*, Bogotá; Convenio Andrés Bello, 2005.

DEMOCRACIA LIBERAL VS. DEMOCRACIA COMUNITARIA

Álvaro García Linera

Después de la rebelión de octubre, es evidente que el Estado Boliviano precisa de una nueva configuración, pero ya no siguiendo los modos liberales que sustentaron, desde la fundación de la república hasta hoy, un "Estado monoorganizativo". Si acaso se quiere realmente superar la crisis política boliviana, es preciso dar paso a un Estado multicultural, que incluya a los sectores marginados hasta hoy, a los indígenas, fundamentalmente, respetando sus formas de organización comunitaria

La propuesta de autonomías indígenas, como un modo de superar la exclusión política de los pueblos indios de Bolivia, que propusimos hace ya unos meses en El juguete rabioso[1] ha generado una creciente polémica escrita. Algunos han observado que hablo de revolución social y de anticapitalismo, como si esto dependiera de los deseos del investigador y no de las características de la realidad "que se desenvuelve ante nuestros ojos". Otras críticas han expresado su espanto ante la posibilidad de un "cuoteo étnico"[2] del Estado; sin embargo, mantienen una

1. El juguete rabioso, N°79, del 11 al 24 de mayo de 2003.
2. Ver Rafael Archondo, semanario Pulso, 5 de diciembre de 2003.

curiosa complacencia intelectual y práctica con la imposición de facto de una etnicidad desde el Estado contra las mayoritarias culturas indígenas.

Estos críticos pseudoliberales pretenden soslayar que todo Estado, por mucho que reivindique derechos universales, tiene una cualidad étnica que, en el caso de Bolivia, sin necesidad de tomar "muestras de sangre", como algún ingenuo sugiere para "medir" las identidades culturales, premia un solo idioma para el ascenso social y asegura puestos e influencias de poder a unos apellidos y unas redes sociales de linajes endogámicos.

De lo que se trata entonces no es de etnizar el Estado, pues éste ya está etnizado y, encima, a favor exclusivo de una etnia minoritaria del país. Lo que proponemos es la desmonopolización de la etnicidad del Estado o, si se prefiere, la igualdad de derechos políticos y culturales a todas las etnias y culturas que hay en el país. A esto le hemos llamado un Estado multinacional o multicultural.

Varias Civilizaciones

Sin embargo, éste no es el único problema de la complejidad estructural de lo que llamamos Bolivia. El otro eje de desarticulación social sustancial es lo que Zavaleta llamó "lo abigarrado", que puede ser resumido como la coexistencia sobrepuesta de varios modos de producción, de varios tiempos históricos y sistemas políticos que pueden ser resumidos como civilizaciones. En términos estatales, éste no es un tema simplemente cultural, susceptible de ser resuelto mediante la construcción de un tipo de "democracia multicultural", como sucede en muchas sociedades del mundo; es un tema de lógicas y de

técnicas organizativas de la política que atraviesa por igual a las identidades culturales (aymaras, mestizos, quechuas, etc.). Esto significa que no hay necesariamente una correspondencia entre identidad étnica y modo civilizatorio, con lo que la complejidad estructural del país es doble: cultural, por un lado, y organizativa, por otro.

En términos más operacionalizables, se puede decir que Bolivia es un país donde coexisten desarticuladamente varias civilizaciones pero donde la estructura estatal solo recoge la lógica organizativa de una sola de estas civilizaciones: la moderna mercantil capitalista.

En un nivel de generalidad, se puede decir que un régimen civilizatorio es un conjunto coherente de estructuras generativas de orden material, político y simbólico que organizan de manera diferenciada las funciones productivas, los procesos técnicos, los sistemas de autoridad, la organización política, además de los esquemas simbólicos con los que colectividades extensas dan coherencia al mundo.

En Bolivia, se puede afirmar que existen cuatro grandes regímenes civilizatorios. Estas cuatro civilizaciones serían:

La moderna industrial, que abarca a personas que, poseedoras de una racionalidad práctica eminentemente mercantil y acumulativa, han atravesado procesos de individuación, de desarraigo comunitario tradicional, viven la separación de lo político respecto a lo económico y asientan el fundamento de sus condiciones de existencia, como actor dominante o subordinado, en actividades laborales como la minería y manufactura industrial, la banca, el gran comercio, los servicios públi-

cos, el transporte con sus respectivos circuitos de acumulación e intercambio directamente mercantil de productos, bienes y fuerza de trabajo.

El segundo régimen civilizatorio es la economía y cultura organizada en torno a la actividad mercantil simple de tipo doméstico, artesanal o campesino; son portadores de una racionalidad gremial o corporativa y poseen un régimen de instituciones políticas basadas en la coalición normada de pequeños propietarios mercantiles. Una buena parte de la llamada informalidad, de los artesanos y pequeños campesinos parcelarios corresponde a este segmento social.

En tercer lugar, está la civilización comunal, con sus procedimientos tecnológicos fundados en la fuerza de masa, en la gestión de la tierra familiar y comunal, en la fusión entre actividad económica y política, con sus propias autoridades e instituciones políticas que privilegian la acción normativa sobre la electiva y en la que la individualidad es un producto de la colectividad y su historia pasada.

Por último, está la civilización amazónica, basada en el carácter itinerante de su actividad productiva, la técnica anclada en el conocimiento y laboriosidad individual y la ausencia de Estado.

En conjunto, casi las dos terceras partes de los habitantes del país se hallan en alguno de las últimas tres franjas civilizatorias o societales. Es claro que éste es un modelo conceptual que no excluye vínculos, cruces e hibridaciones complejas, producto de la colonización, entre estos cuatro bloques civilizatorios. Igualmente es importante tomar en cuenta que estas civilizaciones, con excep-

ción de la última, atraviesan no sólo la ciudad y el campo sino también a pueblos indígenas y no indígenas.

Estado monoorganizativo

Ahora bien, por lo general, las normas, funciones, instituciones y representaciones con las que se ha constituido la vida estatal en Bolivia sólo han tomado como universo de representación, de interpretación y síntesis general, a las prácticas y disposiciones políticas liberales (régimen de partidos políticos, voto individual y secreto, división de poderes, separación de la política respecto a la economía, etc.) resultantes de una inserción en la vida moderna mercantil, con su hábitos de filiación electiva, de individuos parcialmente desarraigados de anclajes de parentesco o paisanaje tradicional y, por tanto, potencialmente aptos para formas de agregación partidaria y constitución del poder público mediante el mercado político moderno.

En cambio, la mayoría de la población sumergida en estructuras económicas cognitivas y culturales no industriales, y encima detentadoras de otras identidades culturales y linguísticas, es portadora de otros hábitos y técnicas políticas resultantes de su propia vida material y técnica.

La sobreposición de la identidad colectiva por encima de la individualidad, la práctica deliberativa por encima de la electiva, la coerción normativa como modo de comportamiento gratificable por encima de la libre adscripción y cumplimiento, la despersonalización del poder, su revocabilidad consensual y la rotatividad de funciones, etc., son formas de comportamiento que hablan de culturas

políticas diferenciadas de las liberales y representativas partidarias, profundamente ancladas en las propias condiciones de la vida objetiva, en los propios sistemas técnicos de reproducción social de las personas. El comunitarismo, el asambleísmo consensual, la rotación de cargos, el hábito de tipo normativo tradicional hablan de tipos de acción y de organización política, de tecnologías políticas enraizadas en la propia estructura económica y técnica de sistemas civilizatorios no moderno-industriales y, por tanto, vigentes en tanto estos sistemas económicos, culturales y simbólicos de organización de la vida social se mantengan.

Sin embargo, pese a esta cualidad estructural de la sociedad boliviana, lamentablemente el Estado boliviano hasta el día de hoy se presenta como una institucionalidad política no sólo monocultural sino también monocivilizadora o uniorganizativa, lo que impide históricamente su estabilidad, pues siempre se presenta como una mera parcialidad, como una parte de un todo que no logra sintetizar.

Esto da lugar a un principio de incertidumbre estratégica de la legitimidad estatal, que es precisamente la situación del Estado boliviano a lo largo de sus 178 años de vida republicana; lo que lo convierte en un Estado no sólo aparente sino también gelatinoso y bajo permanente sospecha, debido a su incapacidad de articular estructuralmente a las fuerzas sociales y modos organizativos que cohabitan en su espacio de influencia geográfica.

La recurrente dualidad institucional del sistema político, liberal, partidario y legal por una parte, enfrentado y asediado por el poder político real de los movimientos sociales y las organizaciones comunitarias, sindicales y

barriales de la sociedad, por otro, es la manifestación de este desencuentro dramático entre lógica organizativa del Estado y la pluralidad de prácticas organizativas políticas de la sociedad.

Democracia comunitaria y democracia liberal

Ahora bien, ¿cómo modificar este desencuentro entre vida estatal y composición socioeconómica del país? De cara a la Constituyente, la opción que aquí proponemos es que dejemos de simular modernidad política y homogeneidad cultural en una sociedad predominantemente preindustrial, multicivilizatoria y pluricultural.

No existe una sola forma de ejercer derechos políticos ni de intervenir en la gestión del bien común. La democracia liberal, mediante el voto individual, la competencia electoral, la formación de colectividades políticas electivas y el mercado político, es un modo de constitución democrática de ciudadanía correspondiente a sociedades que han pasado por sucesos de individuación modernos, fruto de la predominancia de la lógica industrial, que han erosionado las fidelidades normativas y los regímenes de agregación de tipo tradicional, cosa que en Bolivia ha sucedido solo parcialmente y seguramente no sucederá en los siguientes cincuenta años. De ahí el poder continuo de otros hábitos, prácticas y modos comunitaristas de ejercer derechos políticos y de asumir responsabilidad pública por parte del mundo plebeyo e indígena urbano-rural.

Ahora, es cierto que estas técnicas de democracia y ciudadanía comunitaria regidas por otros parámetros morales y políticos distintos a los liberales y efectivizadas

a través de instituciones no partidarias de tipo asociativo y asambleístico tienen una existencia preponderantemente local y regional. Sin embargo, distintos momentos de la historia muestran que estos sistemas pueden articularse en sistemas macro de democracia, abarcante a miles de comunidades, a numerosos gremios y barrios, tanto en el ámbito urbano como rural, asumiendo la forma de ejercicio democrático en gran escala (federaciones sindicales provinciales, federaciones o confederaciones ayllus, bloqueos de caminos, sublevaciones, participación electoral, etc.).

Con un poco de esfuerzo, como aquel que da el Estado a los partidos para que no desaparezcan, estas prácticas democráticas no liberales fácilmente podrían tener una existencia regular y a escala macroestatal.

En Bolivia, las identidades colectivas normativas por barrio, ayllu, comunidad, gremio laboral preceden mayoritariamente a cualquier manifestación de individualidad y son utilizadas cotidianamente para ejercer control social, para plantear demandas, para elegir representantes, para introducir querellas igualitarias, para formar una moral cívica de responsabilidad ciudadana. Sin embargo, estas instituciones de corte democrático que tienen sus propias técnicas de deliberación, de rendición de cuentas, de elección de autoridades, de introducción de querellas, de formación de opinión pública, de disensos y consensos, de igualación política entre sus miembros, esto es, de ejercer derechos democráticos en su definición sustancial, no son tomadas en consideración por el Estado actual que, por el contrario, hace sistemáticos esfuerzos por disciplinar de manera autoritaria, siguiendo los moldes demoliberales, al conjunto de estas otras expresiones de

democratización social. Estas técnicas políticas diferenciadas, estos sistemas de autoridad indígeno-campesinos y urbano-plebeyo forman parte de una compleja trama multicivilizatoria de la realidad boliviana, visible también a través de otras prácticas sociales como las que se despliegan en el entendimiento y ejercicio de la justicia del ayllu, en las técnicas escriturales andinas (textil y trenzado), en la predominancia de repertorios textuales (la oralidad, la visualización, el conocimiento táctil, etc.), en la gestión de recursos colectivos, en la gestión de derechos familiares vinculados a las responsabilidades políticas, etc.

La posibilidad de una real igualación política de la sociedad pasa entonces por una supresión de la estructura monoorganizativa del actual Estado boliviano que simplemente no ha reconocido e instituido como únicas instituciones legítimas de ejercicio político de derechos (ciudadanía y democracia liberal) a las provenientes de la civilización dominante (mercantil industrial) y minoritaria. Una igualación política sustancial entre culturas e identidades requiere de una igualación de modos de producir política en todos los niveles de la gestión gubernamental (general "nacional", regional y local); esto es, igualación de prácticas políticas, de instituciones políticas, de modos de ejercer la democracia y sistemas de autoridad política diferentes, pertenecientes a las distintas comunidades culturales y regímenes civilizatorios que coexisten en el territorio boliviano.

En la medida en que estas distintas formas de producción técnica y organizativa de la política pertenecen a regímenes civilizatorios distintos, sus ritmos y tiempos históricos son heterogéneos, por lo que es necesario pen-

sar en una sincronicidad puntual, por periodos cortos, a fin de que "se incluya en la deliberación y acción global su presencia, fuerza, opinión y decisión". Ejemplo de estas sincronicidades puntuales de las varias culturas políticas del país es, por ejemplo, la que, a escala regional, se da en municipios del Chapare, el altiplano aymara o Norte del Potosí, cuando al momento de la elección de las autoridades municipales o parlamentarias vía partido y voto individual (régimen liberal), la decisión de escoger a las personas es tomada bajo formas de deliberación y cabildeo de sindicatos agrarios o ayllus (régimen comunitarista o comunal). En este caso, los sistemas institucionales tradicionales se articulan con los "modernos". Una composición democrática de instituciones y formas políticas diferenciadas supondría la igualación, expansión e institucionalización a escala general, "nacional", de estas experiencias locales y efímeras de articulación civilizatoria. Ello podría quedar normado mediante los siguientes puntos:

El reconocimiento constitucional de sistemas políticos y sistemas de conformación de autoridad practicados por las comunidades campesinas, ayllus, barrios y gremios (federaciones, confederaciones, asociaciones) como sistemas legítimos de elección y toma de decisiones en ámbitos puntuales del sistema de gobierno, tanto a escala "nacional", regional como local.

Los ámbitos legítimos de elección de representantes donde debieran actuar estos otros sistemas de deliberación son: los representantes parlamentarios del nivel superior del Estado (o comunidad política general), en las regiones urbano-rurales en las que estas formas de organización política son predominantes o tienen una

presencia parcial. La combinación porcentual de los representantes elegidos vía partido o vía estructuras comunitarias debería ser negociada, dependiendo de la amplitud, historia y presencia de cada una de estas formas organizativas, en cada región y circunscripción departamental. En términos prácticos, esto ya podría funcionar al momento de la elección de los constituyentes.

Obligatoriedad de reconocimiento, en calidad de sanción o veto, de su deliberación en torno a temas centrales de la gestión estatal (propiedad estatal de recursos, inversión pública global, reformas constitucionales, etc.). En los hechos, esto funciona así, sólo que por medio de bloqueos y rebeliones, cuando pudiera ser parte de las normas estatales, neutralizando la estructural conflictividad del Estado.

Reconocimiento constitucional de sistemas de rotación de autoridades y de rendición de cuentas a entes colectivos (no sólo individuales como en el régimen liberal) de las autoridades políticas que componen los distintos niveles de autoridad del Estado (municipios, regiones autonómicas, gobiernos departamentales, Estado general).

Un estado multicivilizatorio significaría precisamente el reconocimiento de múltiples mecanismos, de múltiples técnicas y sentidos de entender, practicar y regular las pulsiones democráticas de la sociedad en correspondencia a las múltiples formas de ejercer ciudadanía a partir de la pluralidad de las matrices civilizatorias de la sociedad.

Si Bolivia es una sobreposición de varias culturas y varias civilizaciones, el Estado como síntesis debiera ser una institucionalidad capaz de articular, de componer una ingeniería política formada por una presencia propor-

cional de las culturas e identidades linguísticas, además de unas instituciones modernas y tradicionales, deliberativas, representativas, y asambleísticas en la toma de decisiones a escala general, "nacional".

Esto significa que en el ámbito de los poderes legislativo, judicial y ejecutivo, aparte de distribuir proporcionalmente su administración unitaria general y territorial en función de la procedencia étnica y lingüística, las formas de gestión, representación y de intervención social deberían incorporar múltiples mecanismos políticos compuestos, como la democracia representativa, vía partidos, la democracia deliberativa, vía asambleas, la democracia comunal vía acción normativa de comunidades y ayllus, etc. De lo que se trata entonces sería de componer a escala macro, general, instituciones modernas con instituciones tradicionales, representación multicultural con representación general en correspondencia a la realidad multicultural y multicivilizatoria de la sociedad boliviana. En otras palabras, se trata de buscar una modernidad política a partir de lo que en realidad somos, y no simulando lo que nunca seremos ni podremos ser.

El pensamiento des-colonial, desprendimiento y apertura: un manifiesto

Walter Mignolo

El pensamiento des-colonial es crítico de por sí, pero crítico en un sentido distinto al que le dio Immanuel Kant a la palabra, sentido retomado de esa tradición por Max Horkheimer (a través del legado marxista). "Des-colonial" es el concepto que toma el lugar, en otra genealogía de pensamiento (uno de los objetivos de este artículo) del concepto "crítico" en el pensamiento moderno de disenso en Europa. Esta distinción –que motivó precisamente el encuentro en Duke al que se alude a continuación – se verá más claramente en el resto del argumento. El proyecto des-colonial difiere también del proyecto post-colonial, aunque, al igual que con el primero, mantiene buenas relaciones 'de vecindario'. La teoría post-colonial o los estudios post-coloniales están a caballo entre la teoría crítica europea (Foucault, Lacan, Derrida) sobre cuyo pensamiento se construyó la teoría postcolonial y/o los estudios postcoloniales y las experiencias de la elite intelectual en las ex-colonias inglesas de Asia y África del Norte.

En mayo del 2003 reunimos con Arturo Escobar al colectivo del proyecto modernidad/colonialidad en Duke/Universidad de Carolina del Norte en Chapel Hill. El tema de esta reunión fue "Teoría crítica y Des-colonización" Los participantes fueron invitados con antelación a reflexionar sobre el asunto siguiente:

¿Cómo aparece ante nosotros hoy el proyecto de la 'teoría crítica' de Horkheimer, cuando las revoluciones globales y pluriversales están ocurriendo, fuera de la di-versidad y pluri-diversidad de muchas historias locales que en los pasados 500 años (algunas en los pasados 250 o tal vez sólo 50 años) no pudieron evitar el contacto, conflicto y complicidad con occidente (por ejemplo, la Cristiandad Occidental, su secularización y la relación hacia/con el capitalismo y su opuesto, el socialismo/marxismo)? ¿Qué podría la teoría crítica desear ser cuando los damnificados de la tierra son traídos a la escena, cerca de los proletarios de Horkheimer o de la actual traducción del proletariado como las multitudes? ¿Qué transformaciones se necesitan en el proyecto de la 'teoría crítica'si género, raza y naturaleza van a ser completamente incorporados en su estructura? Finalmente, ¿cómo puede la 'teoría crítica' ser subsumida en el proyecto de la modernidad/colonialidad y la descolonización? ¿Será que es necesario abandonar las formulaciones del proyecto de una teoría crítica del pasado siglo XX? ¿O, mejor, no sugerirá el agotamiento del proyecto de la modernidad?[1]

Los temas y las preguntas propuestas no eran nuevos sino que, por el contrario, continuaban reflexiones, conversaciones y artículos publicados con anterioridad. Enrique Dussel y Santiago Castro-Gómez habían introducido ya en el proyecto la reflexión sobre la teoría crítica y Nelson Maldonado-Torres la reflexión sobre la agencia de los

1. Insistamos en la geo-política del saber o del conocimiento: Horkheimmer y la escuela de Frankfurt se pueden leer de distintas maneras, no en el sentido de la pluralidad hermenéutica de cada lectura sino en la distribución geo-política de la labor intelectual a través de la diferencia colonial (y también de la diferencia im-

damnés de la terre, una categoría que re-coloca y regionaliza categorías forjadas en otras experiencias históricas (por ejemplo, por un lado los subalternos y la subalternidad moderna de Antonio Gramsci y los subalternos y la subalternidad colonial de Ranajit Guha y el proyecto del Sur Asiático y, por otro, la categoría de multitud re-introducida a partir de Spinoza por Paul Virno, Antonio Negri y Michael Hardt). A partir de esa reunión el proyecto colectivo fue incorporando cada vez más la categoría de descolonialidad como continuidad de la de modernidad/colonialidad. Una secuela tuvo lugar en Berkeley, en abril del 2005, bajo el título de "El mapeo del giro des-colonial" ("Mapping the de-colonial turn"), en un encuentro organizado por Nelson Maldonado-Torres en el que miembros del proyecto modernidad/colonialidad dialogaron con miembros del proyecto de la Asociación Caribeña de Filosofía titulado "Shifting the Geographies of Reason" y con un grupo de filósofos y críticos culturales Latino/as. A través de estas dos reuniones quedó claro que mientras modernidad/colonialidad son categorías analíticas de la matriz colonial de poder, la categoría de des-colonialidad amplía el marco y los objetivos del proyecto. No obstante, la conceptualización misma de la co-

perial, ver *infra*). Geo-políticamente, un tipo de interpretación correspondería al lugar que la Escuela de Frankfurt ocupa en la genealogía del pensamiento europeo. Otras lecturas estarían orientadas por y a través de la diferencia epistémica colonial en la genealogía pluri-versal del pensamiento des-colonial (como lo presento aquí mismo). Ciertamente, puede ocurrir también que la escuela de Frankfurt (y equivalentes) sea empleada por la 'inteligentsia' local en las ex-colonias como signo de distinción (eurocentrada) por encima de sectores de la población presuntamente atrasados con respecto a las últimas ideas-mercancías provenientes de las fábricas de Europa o de Estados Unidos. En este último rubro hay toda una compleja gama de posibilidades.

lonialidad como constitutiva de la modernidad, es ya el pensamiento des-colonial en marcha.

El argumento básico (casi un silogismo) es el siguiente: si la colonialidad es constitutiva de la modernidad puesto que la retórica salvacionista de la modernidad presupone la lógica opresiva y condenatoria de la colonialidad (de ahí los *damnés* de Fanon) esa lógica opresiva produce una energía de descontento, de desconfianza, de desprendimiento entre quienes reaccionan ante la violencia imperial. Esa energía se traduce en *proyectos* de des-colonialidad que, en última instancia, también son constitutivos de la modernidad. La modernidad es un monstruo de tres cabezas, aunque sólo muestra una: la retórica de salvación y progreso. La colonialidad, una de cuyas facetas es la pobreza y la propagación de una enfermedad como el Sida en África, no aparece en la retórica de la modernidad como su necesaria contraparte, sino como algo desprendido de ella. Por ejemplo, el Plan del Milenio de las Naciones Unidas, liderado por Kofi Anan, y el Earth Institut en Columbia University liderado por Jeffrey Sachs, trabajan en colaboración para terminar con la pobreza (como lo anuncia el título del libro de Sachs)[2]. Pero, en ningún momento se cuestiona la ideología de la modernidad ni los pozos negros que oculta su retórica: las consecuencias de la naturaleza misma de la

2. Jeffrey D. Sachs, *The End of Poverty. Economic Possibilities for our Time*. New York: The Penguin Press, 2005 and Kofi Anan, Plan of the Milenium, http://www-globalpolicy.org/msummit/millenni/undocindex.htm. El proyecto imperial/colonial, articulado en la modernidad/colonialidad cubre todos los flancos. El Plan del Milenio invita a que nos quedemos sentados y veamos como los grandes pensadores de los proyectos imperiales son conscientes de las injusticias imperiales. Como Las Casas ayer, los Waman Puma de hoy son invitados a supeditarse a las buenas maneras de la razón imperial crítica.

economía capitalista –en la que tal ideología se apoya- en sus variadas facetas desde el mercantilismo del XVI, el libre comercio de los siglos siguientes, la revolución industrial del siglo XIX, la revolución tecnológica del XX, sólo se cuestionan sus desafortunadas consecuencias. Por otra parte, todo el debate de los medios sobre la guerra contra el terrorismo, por un lado, y todo tipo de levantamientos de protesta y movimientos sociales, en ningún momento insinúan que la lógica de la colonialidad, escondida bajo la retórica de la modernidad, genera necesariamente la energía irreductible de seres humanos humillados, vilipendiados, olvidados, marginados. La des-colonialidad es entonces la energía que no se deja manejar por la lógica de la colonialidad ni se cree los cuentos de hadas de la retórica de la modernidad. Por tanto, si la des-colonialidad tiene una variada gama de manifestaciones -algunas no deseables, como las que hoy Washington describe como "terroristas"- entonces el pensamiento des-colonial es el pensamiento que se desprende y se abre (de ahí desprendimiento y apertura en el título) a posibilidades encubiertas (colonizadas y desprestigiadas como tradicionales, bárbaras, primitivas, místicas, etc.) por la racionalidad moderna montada y encerrada en las categorías del griego y del latín y de las seis lenguas imperiales Europeas modernas.

El giro epistémico y la emergencia del pensamiento des-colonial

La tesis es la siguiente: el pensamiento des-colonial emergió desde la fundación misma de la modernidad/colonialidad, como su contrapartida. Y eso ocurrió en las Américas, en el pensamiento indígena y en el pensamiento afro-caribeño. Continuó luego en Asia y África, sin rela-

ción con el pensamiento des-colonial americano, pero sí como contrapartida de la re-organización de la modernidad/colonialidad con el imperio británico y el colonialismo francés. Un tercer momento de reformulaciones ocurrió en las intersecciones de los movimientos de descolonización en Asia y África, concurrentes con la guerra fría y el liderazgo ascendente de Estados Unidos. Desde el fin de la guerra fría entre Estados Unidos y la Unión Soviética, el pensamiento des-colonial comienza a trazar su propia genealogía. El propósito de este texto es contribuir a ese trazado. En este sentido, el pensamiento des-colonial se diferencia de la teoría postcolonial o de los estudios postcoloniales en que la genealogía de estos se localiza en el post-estructuralismo francés antes que en la densa historia del pensamiento planetario des-colonial.

El giro epistémico des-colonial es una consecuencia de la formación e instauración de la matriz colonial de poder, que Aníbal Quijano describe en un artículo pionero en el que se resume la plataforma del proyecto modernidad/colonialidad:

> La crítica del paradigma europeo de la racionalidad/modernidad es indispensable. Más aún, urgente. Pero es dudoso que el camino consista en la negación simple de todas sus categorías; en la disolución de la realidad en el discurso; en la pura negación de la idea y de la perspectiva de totalidad en el conocimiento. Lejos de esto, es necesario *desprenderse de las vinculaciones de la racionalidad-modernidad con la colonialidad, en primer término, y en definitiva con todo poder no constituido en la decisión libre de gentes libres.* Es la instrumentalización de la razón por el poder colonial, en primer lugar, lo que produjo paradigmas distorsionados de conocimiento y malogró las promesas liberadoras de la modernidad. Por consecuencia, la alternativa es clara: la destrucción de la colonialidad del poder mundial.[3] (itálicas mías).

3. Aníbal Quijano, "Colonialidad y modernidad/racionalidad" (1989), reimpreso en *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*, Heraclio Bonilla, comp., Ecuador, Libri Mundi, Tercer Mundo Editores, 1992, 437-448.

Aunque la meta-reflexión sobre el giro epistémico descolonial es de factura reciente, la práctica epistémica descolonial surgió "naturalmente" como consecuencia de la formación e implantación de estructuras de dominación, la matriz colonial de poder o la colonialidad del poder, que Anibal Quijano develó hacia finales de los ochentas y sobre la cual continúa trabajando. Por lo tanto, no es nada sorprendente que la genealogía del pensamiento descolonial (esto es, el pensamiento que surge del giro-descolonial) lo encontremos en "la Colonia" o el "periodo colonial", en la jerga canónica de la historiografía de las Américas. Ese período de formación, en el siglo XVI, no incluye todavía las colonias inglesas ni en el norte ni en el caribe; ni tampoco las francesas. Sin embargo, el giro des-colonial reaparece en Asia y en África como consecuencia de los cambios, adaptaciones y nuevas modalidades de la modernidad/colonialidad generadas por la expansión imperial británica y francesa a partir de finales del XVIII y principios del XIX.

De modo que las primeras manifestaciones del giro descolonial las encontramos en los virreinatos hispánicos, en los Anáhuac y Tawantinsuyu, en el siglo XVI y comienzos del XVII. Y lo encontramos también entre las colonias inglesas y la metrópoli, en el siglo XVIII. El primer caso lo ilustra Waman Puma de Ayala en el virreinato del Perú quien envió su obra (*Nueva Corónica y Buen Gobierno*, a Felipe III, 1616); el segundo Otabbah Cugoano, un esclavo liberto que pudo publicar en Londres, en 1787 (decir, diez años después de la independencia de Estados Unidos y de la publicación de *The Wealth of Nations*, de Adam Smith) su *Thoughts and Sentiments on the Evil of Slavery* (1787). Ambos, son tratados políticos des-coloniales que, gracias a la colonialidad del saber, no llegaron compartir

la mesa de las discusiones con Maquiavelo, Hobbes o Locke. Re-inscribirlos hoy en la genealogía del pensamiento des-colonial es una tarea urgente. Sin esta genealogía el pensamiento des-colonial sería nada más que un gesto cuya lógica dependería de algunas de las genealogías fundadas en Grecia y Roma, y quedaría re-inscripto en la modernidad imperial Europea después del renacimiento, en algunas de las seis lenguas imperiales ya mencionadas: italiano, castellano, portugués, para el renacimiento; francés, inglés, alemán para la Ilustración. Waman Puma y Cugoano pensaron y abrieron la ranura de lo impensable en la genealogía imperial de la modernidad, tanto en sus facetas de derecha como en sus facetas de izquierda. Es decir, la genealogía imperial de la modernidad cristiana, liberal y socialista/marxista.

Waman Puma y Cugoano abrieron las puertas al *pensamiento otro*, el primero al pensamiento fronterizo a partir de la experiencia y memoria del Tawantinsuyu y el segundo a la experiencia y memoria de la brutal esclavitud negra del Atlántico. Ninguno de quienes defendieron a los indígenas en el siglo XVI, ni de los que se manifestaron contra la esclavitud en el siglo XVIII llegaron a pensar desde el espacio y las experiencias de la herida colonial infringida a Indios y Negros, tal como la epistemología imperial clasificó la diversidad del Nuevo Mundo. La teoría política en Europa (desde Nicolás Maquiavelo a Carl Schmitt, pasando por Hobbes y John Locke), se construyó sobre las experiencias y la memoria de los reinados y principados (Maquiavelo), la formación de los estados liberales (Hobbes, Locke) y la crisis del estado liberal (Schmitt).

¿Cómo interpretar la métafora "abrieron las puertas al pensamiento otro"? Como desprendimiento y apertu-

ra[4]. Y quizás con otra metáfora que coopere con respecto a la inteligibilidad del tipo de puertas del que hablo en este caso. Ya no se trata de las puertas que conducen a *la verdad* (*aletheia*), sino a otros lugares: a los lugares de la memoria colonial; a las huellas de la herida colonial desde donde se teje el pensamiento des-colonial[5]. Puertas que conducen a otro tipo de verdades cuyo fundamento no es el ser sino la colonialidad del ser, la herida colonial. El pensamiento des-colonial presupone, siempre, la diferencia colonial (y en ciertos casos, que no voy a analizar aquí, la diferencia imperial). Esto es, la exterioridad en el preciso sentido del afuera (bárbaro, colonial) construido por el adentro (civilizado, imperial); un adentro asentado sobre lo que Castro-Gómez reveló como la hybris del

4. Me refiero a la noción de "desprendimiento epistémico" en la cita de Quijano. El desprendimiento epistémico difiere, en el sentido de la diferencia colonial, del uso que Samir Amin le dio al término "déconnection" (traducido al inglés como "de-linking"). Amin se mantuvo en la burbuja de la episteme moderna y su de-linking sugirió un cambio de contenido pero no de los términos de la conversación. El "desprendimiento epistémico" en cambio, señala el momento de quiebre y de fractura, momento de apertura. Este sentido, "apertura" difiere también del sentido que un concepto similar tiene en Agamben: *L'aperto: L'uomo e l'animale* (2002) traducido al inglés como "the open.", Hay trad. cast., *Lo abierto*, Valencia, Pre-textos, 2005. En el pensamiento des-colonial la apertura es el desprendimiento, precisamente, de dicotomías naturalizadas como "el hombre y el animal." Tal distinción no sería pensable como punto de partida ni para Waman Puma ni para Ottabah Cugoano. Ver las secciones siguientes.

5. El concepto de *herida colonial* proviene de Gloria Anzaldúa, en una de sus ya célebres frases: "The U.S. Mexican border" *es una herida abierta* "where the Thrid World grates against the first and bleeds. *Borderlands", La Frontera*, 1987. Obviamente, la expresión tiene valor de cambio en todas aquellas situaciones en las cuales Europa y Estados Unidos inflingieron y continúan inflingiendo la fricción de la misión civilizadora, desarrollista y modernizadora.

punto cero[6] en la presunta totalidad (totalización) de la gnosis de Occidente fundada, recordemos una vez más, en el griego y el latín y en las seis lenguas modernas imperiales Europeas.

El giro des-colonial es la apertura y la libertad del pensamiento y de formas de vida (economías-otras, teorías políticas-otras), la limpieza de la colonialidad del ser y del saber; el desprendimiento del encantamiento de la retórica de la modernidad, de su imaginario imperial articulado en la retórica de la democracia.

En diálogo con la razón imperial crítica, diría lo siguiente: Martín Heidegger tradujo *aletehia* (verdad) como "Lo abierto y libre en la restitución del ser" (*Parménides*, 195). En la medida en que el apropiación es el horizonte del pensamiento des-colonial y no la "verdad", *"es lo abierto y libre en la des-colonialidad del ser."* No importa cuantas críticas hagamos a los imperios, al imperialismo o al imperio. Todas ellas girarán en redondo, serán mordiscos en la cola. Las críticas en la lengua del imperio continúan ocultando la puerta, *la apertura y la libertad* a las cuales *apunta* el pensamiento des-colonial. Metáforas tales como "un mundo en el que quepan muchos mundos" y "otro mundo es posible" son las metáforas que muestran donde está la puerta.

El pensamiento des-colonial tiene como razón de ser y objetivo la des-colonialidad del poder (de la matriz colonial de poder). Este programa fue también diseñado por

6. Santiago Castro-Gómez, *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada* (1750-1816). Bogotá: Instituto Pensar, Universidad Javeriana, 2005.

Quijano en el artículo citado:

> En primer término, [es necesaria] *la descolonización epistemológica*, para *dar paso luego a una nueva comunicación inter*-cultural, a un intercambio de experiencias y de significaciones, *como la base de otra racionalidad* que pueda pretender, con legitimidad, *alguna universalidad*. Pues nada menos racional, finalmente, que la pretensión de que *la específica cosmovisión de una etnia particular* sea impuesta como la racionalidad universal, aunque tal etnia se llame Europa occidental. Porque eso, en verdad, es pretender el título de universalidad para un provincialismo.[7] (itálicas mías)

¿Dónde aparecen, en la vida diaria de la sociedad civil/política, del estado y del mercado, los signos de la retórica de la modernidad que oculta la lógica de la colonialidad en la burbuja totalizante de la modernidad imperial (o la cosmovisión universalizada de una etnia particular)? Ciertamente, estas tres esferas (sociedad civil/política, estado, mercado o, si se quiere, vida cotidiana, regulaciones gubernamentales y producción y distribución de bienes y consumo) no son autónomas. El estado y el mercado dependen de los ciudadanos y los consumidores, los cuales forman la sociedad civil y política. El estado y el mercado necesita también de la franja de los no-ciudadanos (inmigrantes ilegales y otras formas de ilegalidad) y de no-consumidores (la franja creciente de indigencia y de pobreza en todo el globo y en cada país, particularmente los del ex-tercer mundo y las ex-colonias del ex-segundo mundo). Los ciudadanos necesitan del estado y el mercado necesita de los consumidores. Pero eso no es todo, puesto que estado, ciudadanos, consumidores y mercados están relacionados, en un primer nivel, a la configuración nacional del estado, que también interactúa con el mercado, de ma-

7. Quijano, *op.cit.*, 447.

nera conflictiva. Y es aquí donde los límites del estado-nación se abren a lo transnacional. A nivel de la sociedad civil, la apertura a lo transnacional se manifiesta hoy fundamentalmente en las migraciones. Las migraciones generan un doble efecto: en el país de salida, y en el país de llegada. Los acontecimientos en Francia de noviembre de 2005, son un caso paradigmático en la esfera de lo transnacional de las consecuencias económicas y estatales en la esfera de la sociedad civil/política en los países industrializados (particularmente en los G7 donde se concentra el poder económico). A nivel del mercado (y con ello me refiero al control económico de la tierra, tanto en el campo como en la ciudad; a la explotación del trabajo y a la producción y consumo) la quema masiva de automóviles en Francia revela un lugar en el que el jardín de la sociedad civil en la burbuja de la modernidad se encuentra con las consecuencias invisibilizadas de la colonialidad.

¿Dónde en la vida cotidiana emergen los síntomas de la irresoluble tensión entre retórica de la modernidad y lógica de la colonialidad, su constitutividad de distintas cabezas en un solo cuerpo? ¿Dónde emerge la energía des-colonial y cómo se manifiesta? Los levantamientos en Francia, en noviembre de 2005, revelan un punto de articulación entre esa esfera y la ilusión de un mundo que se piensa y se construye a sí mismo como EL mundo (retórica de la modernidad) y las consecuencias de esa retórica (lógica de la colonialidad). En y desde ese mundo, lo aparente es la barbarie, irracionalidad, juventud, inmigración que hay que controlar por la fuerza policial y militar, encarcelar y usar casos como estos para enarbolar la retórica de la modernidad. La tendencia liberal propondrá educación; la tendencia conservadora expulsión y la tendencia de izquierda, inclusión. Cualquiera de estas soluciones deja in-

tacta la lógica de la colonialidad: en los países industrializados, desarrollados, ex-primer mundo, G-7, la lógica de la colonialidad vuelve como un boomerang a largo plazo, en un movimiento que comenzó en el siglo XVI. En los países en desarrollo, no industrializados, ex-tercer mundo, la lógica de la colonialidad continúa su marcha trepanadora (hoy, literalmente, en las zona amazónica y del oeste de Colombia, donde la presencia de los bulldozers amarillos constituyen, junto con los helicópteros y las bases militares, la evidencia insoslayable de la marcha de la modernidad a toda costa). El boomerang retorna desde los territorios fuera de las fronteras de los G7: el boomerang vuelve adentro (las torres gemelas de New York, el tren de Madrid, el autobús y el metro de Londres) pero también fuera (Moscow, Nalchik, Indonesia, Líbano). ¡El hecho de que condenemos la violencia de estos actos, en los que nunca se sabe donde están los límites entre los agentes de la sociedad civil y política, los estados y el mercado, no significa que debamos cerrar los ojos y sigamos entendiendo estos actos como nos lo presenta la retórica de la modernidad tanto de los medios como en los discursos oficiales del estado! En general, los medios, bajo un simulacro de información, ocultan, aunque existan rincones de los mismos medios donde los análisis de disenso luchan por hacerse oír. Pero esos análisis disienten en el contenido y no en los términos de la conversación. El pensamiento des-colonial no aparece todavía, ni siquiera en las publicaciones de la más extrema izquierda. Y la razón es que el pensamiento des-colonial ya no es izquierda, sino otra cosa: es desprendimiento de la episteme política moderna articulada como derecha, centro izquierda; es apertura hacia otra cosa, en marcha, buscándose en la diferencia.

Condenar la violencia terrorista no quiere decir rendirnos

al pensamiento. Ese lujo se lo pueden dar personas con intereses particulares (y en ciertos casos con limitaciones para entender la situación global) como el presidente George W. Bush y el primer ministro Tony Blair.

Por otra parte, entender la violencia en el marco interpretativo común a la guerra fría, o sea, lo occidental liberal, capitalista y cristiano-protestante contra lo occidental-oriental (i.e., eurasia) socialista en política, comunista en economía y cristiano ortodoxo en religión (en ambos casos, el conflicto entre secularismo y religión necesita de un análisis más detenido; no obstante, ambas memorias religiosas están ahí, reprimidas y presentes de distinta manera) invisibilizando de nuevo la apertura hacia la libertad que estaba en otra parte y no en la confrontación de los opuestos en el mismo sistema ideológico: liberalismo vs. socialismo. ¿Dónde? ¿En qué parte? En los movimientos políticos de descolonización ocurridos aproximadamente entre 1947 y 1970, por ejemplo. Sin duda, estos movimientos fracasaron; así como fracasó el socialismo/comunismo en Rusia. Pero ambos dejaron huellas. Dos salvedades antes de seguir adelante para, en realidad, ir hacia el pasado.

Una de las razones por las cuáles los movimientos de descolonización -como en el socialismo/comunismo- "fracasaron" es porque el cambio se produjo en el contenido pero no en los términos de la conversación. La apropiación del estado por elites nativas, en Asia y en África (como antes en las Américas, Haití (siendo un caso particular que no puedo analizar aquí, la construcción del estado colonial por elites criollas, de descendencia ibérica en el sur y británica en el norte) se mantuvieron en el sistema del pensamiento único (de nuevo, griego y latín y sus secuelas moderno/imperiales). Tal es así que en ciertos casos, los

estados des-colonizados siguieron las reglas del juego liberal, como en India; en otros casos, intentaron una aproximación al marxismo, como en el caso de Patrice Lumumba (Primer Ministro de la República Democrática del Congo). La enorme contribución de la des-colonización (o independencia) tanto en la primera oleada desde 1776 a 1830 en las Américas, como en la Segunda en Asia y en África, es haber plantado la bandera de la pluri-versalidad des-colonial frente a la bandera y los tanques de la uni-versalidad imperial. Los límites de todos estos movimientos fueron no haber encontrado la apertura ni la libertad de un pensamiento-otro: esto es, de una des-colonización que llevara, en términos de los Zapatistas a un mundo donde quepan muchos mundos (por ejemplo, la pluri-versalidad) que en el Foro Social Mundial se reafirma en la convicción de que otro mundo es posible. Es importante observar que las aperturas hacia lo que Ramón Grosfógel describió como "Segunda descolonización" ocurren después de la conclusión de la guerra fría. No sólo los Zapatistas y el Foro Social Mundial, sino también Hugo Chávez. La plataforma epistémico-política de Hugo Chávez (metafóricamente, la revolución bolivariana) ya no es la misma plataforma en la que se afirmó Fidel Castro (metafóricamente, la revolución socialista). Son otras las reglas del juego que están planteando Chávez en Venezuela y Evo Morales en Bolivia. Pedagógicamente, podríamos ver a Lula da Silva, Néstor Kirchner y Tabaré Vázquez como "momentos de transición" entre la plataforma epistémico-política de Castro por un lado y de Chávez y Morales por otro.

Lo que quiero decir es que "ese otro mundo" que empezamos a imaginar ya no puede ser sólo liberal, cristiano o marxista o una mezcla de los tres que asegurara que la burbuja moderno/colonial, capitalista e imperial triunfa-

rá, lo cual, a su vez, aseguraría lo que Francis Fukuyama celebró como el fin de la historia. Así imagino qué pensaría Fukuyama: que toda la población de China, toda la población islámica desde el oeste medio a central hasta Asia y desde Asia Central a Indonesia; todos los indígenas de las Américas desde Chile a Canadá y de Australia y Nueva Zelandia; toda la población Africana del sur del Sahara, más la diáspora en las Américas; que todos los Latino/as y otras minorías en USA; en fin que todos esos millones de personas que cuadruplican o quintuplican la población de la Europa atlántica y la América del norte, se rendirían a los pies del amo y al modo de vida paradisíaco que el occidente capitalista y el estado-liberal democrático, entretenido por una industria televisiva y musical sin parangón; momificado por una tecnología que cada minuto crea un nuevo 'trick' de embelesamiento y jubileo, se proyecta hacia un éxito sin límites, una excelencia sin fronteras y un crecimiento tecno-industrial-genético que asegura el paraíso para todos los mortales. En ese panorama, el marxismo continuaría como la necesaria oposición para que el sistema se mantenga. El fin de la historia sería así el triunfo del liberalismo, secundado por la Cristiandad conservadora frente a la constante protesta de la izquierda marxista y de la filosofía de la liberación. Así sería, hasta el fin de los tiempos. Nos guste o no, después del fin de la historia, llegó Afganistán, Iraq, Katrina, Francia 2005. Literalmente, empezó otra historia, la historia en la que el pensamiento colonial, gestado desde el momento fundacional de la modernidad/colonialidad comienza a tomar el liderazgo.

Repensemos desde el punto al que acabamos de llegar en este argumento la interpretación a la que fueron reducidas las independencias descolonizadoras. Se interpreta-

ron como procesos de liberación imperial: en el siglo XIX Inglaterra y Francia apoyaron a la descolonización de las colonias de España y Portugal; en el siglo XX Estados Unidos apoyó la descolonización de las colonias de Francia e Inglaterra. En realidad, fueron liberación de un imperio para caer en manos del otro que apoyaba los movimientos de independencia en nombre de la libertad. La posibilidad del pensamiento des-colonial fue silenciada por las interpretaciones oficiales. Las denuncias de Amílcar Cabral, de Aimé Césaire, de Frantz Fanon fueron admiradas para ser descalificadas; como se celebraron los logros de Patrice Lumumba después de cortarle el cuerpo en pedazos. Repensar los movimientos de independencias descolonizadores (en sus dos momentos históricos, en América y en Asia-África) significa pensarlos como momentos de desprendimiento y apertura en los procesos de des-colonizar el saber y el ser; momentos que fueron velados por la maquinaria interpretativa de la retórica de la modernidad, el ocultamiento de la colonialidad y, en consecuencia, la invisibilización del pensamiento des-colonial en germen. En otras palabras, las independencias descolonizadoras se interpretaron en la misma lógica "revolucionaria" de la modernidad según el modelo de la revolución gloriosa en Inglaterra, la revolución Francesa, y la revolución bolchevique en Rusia. Repensar quiere decir, desprender la lógica de las independencias descolonizadoras de las revoluciones burguesas y socialista.

Tawantinsuyu, Anahuac y el Caribe Negro: Las "Grecias" y "Romas" del pensamiento des-colonial

El pensamiento des-conial surgió y continúa gestándose en diálogo conflictivo con la teoría política de Europa,

para Europa y desde ahí para el mundo (por ejemplo, la emergencia de los neoconservadores, en Estados Unidos, en continuidad directa o indirecta en América con las teorías de Schmitt). De ese diálogo conflictivo surge el pensamiento fronterizo, que sería redundante llamar crítico (aunque a veces es necesario para evitar confusiones) después de leer a Waman Puma y Cugoano. En todo caso, si le llamamos crítico sería para diferenciar la teoría crítica moderna/postmoderna (Escuela de Frankfurt y sus secuelas; post-estructuralismo) de la teoría crítica des-colonial, que bien muestran en su gestación los autores mencionados. El pensamiento des-colonial, al *desprenderse* de la tiranía del tiempo como marco categorial de la modernidad, escapa también a las trampas de la post-colonialidad. La post-colonialidad (teoría o crítica post-colonial) nació entrampada con la (post) modernidad. De ahí que Michel Foucault, Jacques Lacan y Jacques Derrida hayan sido los puntos de apoyo para la crítica post-colonial (Said, Bhaba, Spivak). El pensamiento des-colonial, por el contrario, se rasca en otros palenques. En el caso de Waman Puma, de las lenguas, las memorias indígenas confrontadas con la modernidad naciente; en Cugoano, las memorias y experiencias de la esclavitud, confrontadas con el asentamiento de la modernidad tanto en la economía como en la teoría política. El pensamiento des-colonial hoy, al asentarse sobre experiencias y discursos como las de Waman Puma y Cugoano, en las colonias de las Américas, se desprende (amigablemente) también de la crítica postcolonial. Veamos, primero, en qué consisten estos dos pilares del pensamiento des-colonial en la colonización de las Américas y en la trata de esclavos. Y luego especularemos sobre las consecuencias de estos silencios en la teoría política y la filosofía, en Europa. Insisto

en la localización, si es todavía necesario recordarlo, puesto que sabemos ya desde hace tiempo que todo pensamiento está localizado pero, a pesar de saber esto, hay una tendencia general a aceptar el pensamiento construido a partir de la historia y experiencia Europea como deslocalizado. Estos sutiles deslices pueden ser de graves consecuencias: en el siglo XVIII muchos intelectuales de la Ilustración condenaron la esclavitud, pero ningún de ellos dejó de pensar que el negro africano era un ser humano inferior. Estos prejuicios y cegueras continúan en la geopolítica del conocimiento. El pensamiento des-colonial da vuelta la tortillas, pero no como el opuesto contrario (por ejemplo, como el comunismo en la Unión Soviética opuesto al liberalismo en la Europa occidental y Estados Unidos) sino mediante una oposición desplazada: el pensamiento des-colonial es el de las variadas oposiciones planetarias al pensamiento único (tanto el que justifica la colonialidad, desde Sepúlveda a Huntington como el que condena la colonialidad (Las Casas) o la explotación del obrero en Europa (Marx)). Esto es: todo el planeta, a excepción de Europa occidental y Estados Unidos tienen un factor en común: todos ellos tienen que lidiar con la invasión, diplomática o guerrera, beneficiosa o desastrosa, de Europa Occidental y Estados Unidos. A la vez, Europa Occidental y Estados Unidos tienen algo en común: una historia de quinientos años de invasión, diplomática o armada, en el resto del mundo.

Waman Puma y Ottabah Cugoano abrieron un espacio-otro, el espacio del pensamiento des-colonial, en la diversidad de las experiencias a las que seres humanos fueron forzados por la invasiones Europeas en estos dos casos. Me detendré en ellos como los fundamentos (semejantes a los fundamentos griegos para el pensamiento occiden-

tal) del pensamiento des-colonial. Estos fundamentos históricos (claro, históricos, no esenciales) crean las condiciones para una narrativa epistémica que enlace la genealogía global del pensamiento des-colonial (realmente otra en relación a la genealogía de la teoría postcolonial) se encuentran en Mahatma Gandhi, W.E.B Dubois, Juan Carlos Mariátegui, Amilcar Cabral, Aimé Cessaire, Frantz Fanon, Fausto Reinaga, Vine Deloria, Jr., Rigoberta Menchú, Gloria Anzaldúa, el movimiento Sin Tierras en Brasil, los Zapatistas en Chiapas, los movimientos indígenas y Afros en Bolivia, Ecuador, Colombia, el Foro Social Mundial y el Foro Social de las Américas. La genealogía del pensamiento des-colonial es planetaria y no se limita a individuos, sino que se incorpora en movimientos sociales (lo cual nos remite a movimientos sociales indígenas y Afros-Taki Onkoy para los primeros, cimarronaje para los segundos) y en la creación de instituciones, como los foros que se acaban de mencionar, etc.

Waman Puma estructuró la tesis general del manuscrito que le envió a Felipe III en el título mismo *Nueva Corónica y Buen Gobierno*. La tesis es, básicamente, la siguiente: 1) una *nueva corónica* es necesaria porque las crónicas castellanas todas tienen sus límites. El límite que tienen, sin embargo, no es un límite del mismo paradigma teológico cristiano desde el cual se narra. Por ejemplo, la diferencia que puede haber entre un jesuita, un dominico o un soldado. Ni tampoco es cuestión de si el cronista castellano fue testigo presencial (¿testigo presencial de qué?, ¿de siglos de historia Aymara o Nahuatl?). Algunas disputas internas se daban entre quienes sustentaban el privilegio de "yo lo vi" y aquellos que reflexionaban sobre las Indias en Castilla (lugar físico) y desde (lugar epistémico greco-latino-cristiano) como López de Gómara frente a Bernal Díaz

del Castillo. Esos límites no fueron reconocidos (quizás tampoco percibidos) entre los castellanos. Quien podía verlos era Waman Puma. No sólo que los castellanos no percibieron ellos mismos lo que percibió Waman Puma, sino que tampoco estaban en condiciones de comprender lo que Waman Puma percibía y el argumento que le propuso a Felipe III. En consecuencia, Waman Puma fue "naturalmente" silenciado por cuatrocientos años. Y cuando se lo "descubrió" aparecieron tres líneas interpretativas. Una, la de los conservadores que insistieron en la falta de inteligencia de un indio. La posición académica progresista[8] que comprendió tanto la contribución de Waman Puma como su silenciamiento por parte de hispanos peninsulares, criollos de América del Sur; la tercera fue la incorporación de Waman Puma en el pensamiento indígena como uno de sus fundamentos (por ejemplo, como Platón y Aristóteles para el pensamiento Europeo). Así, en los debates actuales de la Asamblea Constituyente en Bolivia, la posición indígena privilegia la presencia y re-inscripción del Tawantinsuyu y los legados del pensamiento descolonial en la organización social y económica de Bolivia; mientras que el estado liberal privilegia la continuación del modelo europeo de Estado. La universidad intercultural de los pueblos y naciones indígenas del Ecuador (Amawtay Wasi), forjó su curriculum y objetivos de enseñanza superior en el Tawantinsuyu y en el kichua, aunque

8. (Franklin Peace en Perú, Rolena Adorno en USA, Mercedes López Baralt en Puerto Rico; Raquel Chang-Rodriguez, Perú-USA; http://www.ensayistas.org/filosofos/peru/guaman/introd.htm)

también se "use" el castellano[9]; mientras que la universidad estatal continúa reproduciendo a la universidad napoleónica, encerrada en los legados del griego, el latín y las seis lenguas imperiales europeas modernas. En este caso, el castellano, con total desmedro y olvido del quechua.

El potencial epistémico y descolonizador está ya presente en la "nueva crónica." Waman Puma miraba y comprendía desde la perspectiva del sujeto colonial (el sujeto formado y forjado en el Tawantinsuyu y en el keswaymara confrontado con la presencia repentina del castellano y del mapamundi de Ortelius) y no del sujeto moderno que en Europa comenzó a pensarse a sí mismo como sujeto en y a partir del renacimiento. Tenía también acceso a informaciones a las que no tenían acceso los castellanos: pocos castellanos dominaban el aymara y el quechua, y quienes llegaron a comprenderlos en sus andanzas por los Andes, quedaron todavía lejos en la comprensión de una lengua y una subjetividad, de igualar sus años de escolaridad en latín y griego y de vivencia en la península. ¿Puede imaginarse a Waman Puma en Castilla contando las historias de los castellanos y sus antigüedades greco-latinas? Pues en buena y justa hora los castellanos se hubieran sentido humillados y le hubieran dicho a este señor que en realidad no entendía muy bien de que se trataba; que el latín, el griego y la Cristiandad no son cosas que se compren-

9. Las motivaciones políticas, filosofía educativa, conceptualización del curriculum y estructura de los ciclos de aprendizaje (y de desaprender lo aprendido en el proceso de colonialidad del saber para descolonizar el saber y el ser), están explicadas en detalle en *Sumak Yachaypi, Alli Kawsaypipash Hachakuna (Aprender en la Sabiduría y el Buen Vivir)*: Quito: Universidad Intercultural Amawta Wasi-UNESCO, 2004. Parte del proceso de gestación puede verse en el *Boletín Icci-Rimai*, del 2001, http://icci.nativeweb.org/boletin/33/;

den en un par de años. De modo que, si bien el nativo (andino o castellano) *no tiene privilegios en cuanto a la verdad de la historia*, ambos sí tienen una subjetividad y una localización geo-histórica (lenguas, tradiciones, mitos, leyendas, memorias) singular en las cuales se basa su manera de comprenderse a sí mismo, a los otros y al mundo. Y esta singularidad de experiencia y de vivencias no le puede ser negada ni a los unos ni a los otros (eran todos hombres en este contexto), aunque los castellanos asumían al mismo tiempo una universalidad que les era propia y que no pertenecía a ningún otro habitante del planeta que no fuera cristiano.

Además, como sujeto colonial Waman Puma fue una subjetividad de frontera (doble conciencia, conciencia mestiza en la terminología de hoy), subjetividad en la que no pudieron ser ninguno de los castellanos, incluido Juan de Betanzos, quién se casó con una princesa Inca. El pensamiento fronterizo surge de la diferencia imperial/colonial de poder en la formación de las subjetividades. De ahí que el pensamiento fronterizo no sea con-natural a un sujeto que habita la casa del imperio; pero que sí lo sea en la formación de sujetos que habitan la casa de la herida colonial. La "nueva crónica" es eso precisamente: un relato donde las cosmología Andina (keswaymara) comienza a rehacerse en diálogo conflictivo con la cosmología cristiana, en toda su diversidad misionera castellana (dominicos, jesuitas, franciscanos) y con la mentalidad burocrática de los organizadores del estado bajo las órdenes de Felipe II. Waman Puma y los cronistas castellanos están separados por la diferencia colonial epistémica; invisible para los castellanos, visible como una gran muralla para Waman Puma. Es en confrontación con esa muralla que Waman Puma escribe. El hecho de que para los castella-

nos, y para quienes ven las cosas desde la diversidad de la cosmología europea, esa muralla (la diferencia epistémica colonial) fuera invisible, llevó a la no-comprensión de la propuesta de Waman y a su silenciamiento.

¿Que proponía Waman Puma? Un "buen gobierno" basado en una "nueva crónica." Era natural que así fuera. El historiador catalán Joseph Fontaná dijo no hace mucho tiempo: hay tantas historias como proyectos políticos (oído de quienes escucharon una conferencia en la cual lo expresó; si no lo hubiera dicho Fontaná, habría que decirlo). La diversidad de proyectos políticos de los castellanos se aunaban en un concepto de historia que cuyas fuentes estaban en Grecia y Roma (Heródoto, Tito Livio, Tasso). El proyecto político que ejemplifican Waman Puma o el Taqi Onkoy, no. No se apoyan en la memoria de Grecia y Roma (demás está decir que no había absolutamente ninguna razón para que así fuera, pero el no serlo, fue otro elemento de la inferioridad de los Indios que no conocían ni la Biblia ni a los pensadores Greco-Romanos).

¿Cómo proponía Waman Puma este "buen gobierno"? En primer lugar, estructuró el relato histórico con una constante y coherente crítica ético-política. Criticó por igual a los castellanos, a los Indios, a los Negros, a los Moros y a los Judíos. La zona del Cuzco, en la Segunda mitad del siglo XVI era sin duda una sociedad "multicultural" (diríamos hoy). Pero no una sociedad "multicultural" en el imperio sino en la colonia. ¿Hay alguna diferencia? "Multiculturalismo" es "multiculturalismo" no importa donde, se argumentaría desde una epistemología des-incorporada y des-localizada. Se puede pensar, como simple correlación, en la sociedad "multicultural" de la península-

la: cristianos, moros, judíos, conversos que ponían en movimiento las tres categorías religiosas. En las colonias, en cambio, los pilares eran indios, castellanos y africanos, sobre todo desde finales del siglo XVI en adelante. Además, en las colonias aparece la categorías de mestizaje y los tres mestizajes "básicos" a partir de los tres pilares del triángulo etno-racial: mestizo/a, mulato/a y zambo/a. La teoría política de Waman se articula en dos principios:

Primero, la crítica a todos los grupos humanos identificables en la colonia, según las categorías clasificatorias del momento. Nadie se salva de las críticas de Waman Puma Pero, ¿cuál es el criterio que emplea Waman para su crítica? El cristianismo. ¿Cómo?, preguntó un estudiante en la tercera clase sobre Waman Puma; ¿cómo puede ser pensamiento des-colonial si abrazó el cristianismo? Pues, sin embargo sí. Reflexionemos. A finales del siglo XVI y principios del XVII no había Diderot, ni Rousseau, ni Kant, ni Spinoza, ni Marx, ni Freud. Es decir, la crítica secular no existía todavía. Waman Puma asume la cristiandad histórica y éticamente. Históricamente, en la medida en que argumenta la cristiandad de los andinos ante de la llegada de los castellanos. Este argumento tiene dos niveles. Uno el nivel histórico. Superficialmente Waman Puma sería un mentiroso puesto que no hay cristianismo antes de la llegada de los castellanos. El otro nivel es lógico-epistémico. En esta lectura, el cristianismo en Europa no sería sino la versión regional de ciertos principios que afectan a la conducta humana y que establecen criterios para la convivencia, para el "buen vivir." El argumento de Waman Puma debe leerse en este segundo nivel y no en el primero. La lectura del primer nivel es Eurocéntrico y le otorga a la cristiandad occidental Europa (la que se expande a América) la posesión de principios univer-

sales bajo el nombre de Cristianismo. Cristianismo en el argumento de Waman Puma es equivalente al de democracia en la pluma y la palabra de los Zapatistas: democracia no es propiedad privada del pensamiento y la teoría política de Occidente, sino un principio de convivencia, de buen vivir, que no tiene dueño. Waman Puma se apoderó de los principios cristianos a pesar de y contra los malos cristianos como los Zapatistas se apoderan de democracia a pesar de y contra el gobierno Mexicano en contubernio con la comercialización de la democracia en el mercado de Washington. Esta analogía tiene una doble función: pedagógica para familiarizar la situación de Waman Puma hace cuatro siglos y medio; política y epistémica, para recordar la continuidad del pensamiento descolonial a través de los siglos, en sus diversas manifestaciones.

Segundo, una vez realizada la crítica a todos los grupos humanos y de haber identificado también las virtudes de todos los grupos humanos, Waman Puma propone un "buen gobierno" de los virtuosos no importa sean indios/as, castellanos/as, moro/as o africano/as negro/as. El "buen gobierno", en otras palabras, se propone como el lugar de la convivencia y de superación de la diferencia colonial. Los dos grupos fuertes -política y demográficamente- eran sin duda los castellanos y los indios; y es una de las posibilidades lógicas que Waman Puma no oculte su identificación con los indios, aunque podría haber optado por identificarse con los castellanos asumiendo que nunca sería un castellano en *subjetividad* aunque lo fuera por *legalidad*. En la medida en que el pensamiento descolonial surge de un giro geo- y corpo-político frente a la teo-política (des-incorporada y des-localizada o, mejor, localizada en el no-lugar de espacio que media entre Dios

y sus representantes en la tierra), "la epistemología del punto cero", es incongruente con el pensamiento des-colonial: la epistemología del punto cero funda y sostiene la razón imperial (teo- y ego-políticamente)[10].

Waman Puma construyó la idea de "buen gobierno" en el Tawantinsuyu. Contrario a las utopías occidentales modernas que inició Tomas Moro, un siglo antes, la utopía de Waman Puma no se ubica en un no-lugar del tiempo (las utopías occidentales modernas se afincan en un no-espacio de un futuro secular), sino en la reinscripción de un espacio desplazado por los castellanos En verdad, lo que propone Waman Poma es una "topía" de la razón fronteriza y de pensamiento des-colonial. Razón fronteriza porque su "topía" se estructuró en el Tawantinsyu. Como se sabe, Tawantinsuyu significa aproximadamente "los cuatro lados o rincones del mundo." Para quien no esté familiarizado/a con el diagrama de Tawantinsuyu, imagine las diagonales de un cuadrado (sin los cuatro lados, solo las diagonales). Los cuatro espacios formados por las diagonales son los cuatro *suyos*, espacios significativos en la estructura y jerarquías sociales. El centro, en el incanato, lo ocupaba Cuzco; y en las zonas o pueblos del incanato, todos ellos organizados en Tawantinsuyu, se ubicaba el pueblo en cuestión. En este esquema, Waman Puma situó a Felipe III en el centro del Tawantinsuyu, puesto que como lo muestra su Pontifical Mundo, Felipe III ocupaba el trono tanto en Castilla como en el Tawantinsuyu. Luego, Waman Puma distribuyó los *suyus* a cada

10. La ego-política desplazó pero nunca eliminó la teo-política. Ambas se reúnen, entre otros muchos lugares, en el pensamiento político de Carl Schmitt, ejemplarmente, en *Politische Theologie. Vier Kapitel, Zur Lehre von der Souveranitat* (1922, 1934).

uno de los grupos mencionados. En *suyo* situó a los indios, en otro a lo castellanos, en otro a los moros y en otro a los africanos. En la medida en que Tawantinsuyu es una estructura jerárquica, Waman Puma mantuvo esa jerarquía en la distribución de *suyos* (detalles que no vienen al caso aquí puesto que nuestro objetivo es localizar la emergencia del pensamiento colonial y no entrar en el análisis de su estructuración). No obstante, el "buen gobierno" se propuso como un espacio de co-existencia con Castilla, por un lado, y de co-existencia entre varias comunidades (o naciones) en el Tawantinsuyu. Es decir, co-existencia trans-national y co-existencia inter-cultural. Inter-cultural y no multi-cultural, porque en la propuesta de Waman Puma Felipe III no es el soberano de una estructura política hispánica en el Tawantinsuyu, sino que es el soberano *del* Tawantinsuyu. Felipe III queda a sí descolocado de su memoria, tradición lengua, formación y pensamiento político.

Tal teoría política, la de Waman Puma, es producto del pensamiento fronterizo crítico y, por eso, pensamiento des-colonial[11]. La última sección del "buen gobierno",

11. Durante las sesiones del programa de doctorado en Estudios Culturales, en la Universidad Andina Simón Bolívar, en Quito (Julio 2005), discutimos en una de las clases de Catherine Walsh la crítica de Waman Puma a los africanos. Edison León puso en cuestión la posibilidad de considerar des-colonial a Waman Puma, precisamente por esas críticas. En ese momento mi lectura de Waman Puma estaba un poco olvidada, pero pensaba retomarla precisamente para un seminario que dictaría en el otoño del 2005, en Duke (que en este momento estoy dictando). Pues, la relectura de Waman Puma reveló aspectos (como siempre en la lectura de este complejo y rico texto), a los que no había prestado atención anteriormente. Lo que aquí sostengo es parte de conversaciones con Catherine y Edison y de mi relectura, posterior a las conversaciones, sobre el asunto.

extensa, está dedicada a la descripción de "los trabajos y los días" en el Tawantinsuyu. El ritmo de las estaciones, la convivencia en y con el mundo natural (sol, luna, tierra, fertilidad, agua, *runas*, por ejemplo, seres vivientes que en occidente se describen como "seres humanos") conviven en la armonía del "buen vivir". Esta armonía es significativa, a principios del siglo XVII, cuando la formación del capitalismo mostraba ya un desprecio por vidas humanas desechables (indios y negros, fundamentalmente) sometidas a la explotación del trabajo, expropiados de su morada (la tierra en la que *eran*) y su morada transformada en tierra como propiedad individual. Momento en que los Europeos, en sus proyectos económicos, no contemplaban la armonía del vivir y el movimiento de las estaciones, sino que concentraban todos sus esfuerzos en el aumento de la producción (oro, plata, café, azúcar, etc.), muriera quien muriera. La teoría política de Waman Puma se contrapone a la teoría política Europea; es una alternativa al régimen monárquico y capitalista-mercantil. El "triunfo" (hasta hoy) del modelo imperial, relegó el modelo del Tawantinsuyu al mundo de las fantasías de un Indio desorientado e inculto: caso ejemplar de la colonización del ser mediante la colonización del saber a la cual responde Waman Puma con un (históricamente) fundamental proyecto de pensamiento des-colonial.

Si Waman Puma es una puerta de entrada al lado más oscuro del Renacimiento, Ottobah Cugoano es una puerta de entrada al lado más oscuro del Siglo de las Luces. Cugoano es el menos conocido de cuatro ex-esclavos (Egnatius Sancho, John Marrant y Loudah Equiano) que, en Inglaterra y en la Segunda mitad del siglo XVIII, lograron llegar a la página escrita. Se estima que Cugoano llegó a Inglaterra hacia 1570. Habría sido esclavo en las plantaciones inglesas

del Caribe de un tal Alexander Campbel. Nacido en lo que hoy Ghana alrededor de 1557, fue capturado por los propios africanos cuando tenía alrededor de trece años, y vendido como esclavo a mercaderes Europeos. Cugoano llegó a Inglaterra poco después de que se proclamara la "decisión Mansfield", en junio de 1772, a favor de un esclavo cimarrón (run away slave) en las colonias. Esta decisión, tomada con gran euforia por unos veinte mil africanos en Inglaterra, fue de gran importancia en el proceso de la declaración de la ilegalidad de la esclavitud.[12]

Dos siglos de comercialización de esclavos y explotación del trabajo en las plantaciones isleñas, preceden al momento en que Cugoano publicó en Londres, en 1787 su tratado político des-colonial. El título es el siguiente: *Thoughts and Sentiments of the Evil and Wicked Taffic of the Slavery and Commerce of the Human Species, Humbly Submitted to the Inhabitants of Great Britain, by Ottobah Cugoano, a Native of Africa* (1787). El dominio que tiene Cugoano de la lengua inglesa es comparable al dominio que tiene Inca Garcilaso de la Vega de la lengua castellana. Casos similares de Indio y ex-esclavo Africano Castilla y en Inglaterra, respectivamente. Waman Puma, en cambio, no tuvo contacto con el espacio del imperio y su castellano gramaticalmente deficiente no es obstáculo para exponer sus ideas y argumentos, acompañado por diseños de mapas, personajes y situaciones. La fuerza política de ambos tratados no tienen paralelo, que yo conozca, ni en las Américas ni por cierto en otros lugares del planeta donde la colonización Inglesa y Francesa no había comenzado todavía.

12. Cfr.: http://research.history.org/Historical_Research/Research_Themes/ThemeEnslave/Somerset.cfm)

Como Waman Puma, Cugoano no tiene otro criterio de juicio que la cristiandad. El pensamiento de la ilustración, del cual Cugoano es parte, recién empezaba a configurarse. La teo-política del conocimiento era todavía el marco de referencia, frente al cual la ego-política del pensamiento iluminista reclamaba su derecho de existencia. Como Waman Puma, Cugoano tomó los principios morales de la cristiandad al pie de la letra y a partir de ahí proyectó su crítica a los excesos de los cristianos ingleses en la brutal explotación de los esclavos. Un ejemplo:

> La historia de estos malditamente pérfidos métodos de formación de asentamientos, y de adquisición de ricos territorios, harían a la *humanidad* temblar y hasta retroceder, ante el gozo de tales adquisiciones y volverse hacia la ira y la indignación ante tal horrible injusticia y bárbara crueldad. Se dice entre los peruanos, que sus Incas, o monarcas, habían extendido uniformemente su poder en atención al bien de sus súbditos, que deberían difundir la salvación de las civilizaciones, y el conocimiento de las artes que poseían entre la gente que abrazara su protección; y durante una sucesión de doce monarcas, ni siquiera uno se habría desviado de este carácter benéfico. Su sensibilidad de tal nobleza de carácter les habría hecho sentir el más patético disgusto hacia su nuevo terrible invasor que desoló y dejó un páramo en su país (pág. 65)[13]

En el párrafo interesa subrayar varias cosas. El manejo de la lengua, como ya dije. El conocimiento y la solidaridad con la población indígena bajo la colonización castellana, que Cugoano asemeja a la des-humanización de ambos, del Indio y del Negro. La crítica directa, brutal, de un negro esclavo a los comerciantes y explotadores blancos

13. El párrafo entre comillas proviene *History of America* (1777) de William Robertson (1721-1793). La cita de Cugoano esta tomada de la edición de *Thoughts and* Sentiments...en Penguin Classics, 1999. Todas las citas de Cugoano provienen de esta edición.

(tan directa y brutal como la de Waman Puma). Estas críticas (Cugoano y Waman Puma) ya no se sitúan en el mismo nivel (paradigma) que la crítica de Las Casas a sus propios compatriotas. La crítica de Cugoano y Waman Puma *se ubica en otra parte*, en el espacio del giro des-colonial. En este sentido, el párrafo es uno de tantos otros semejantes en los que la crítica va dirigida a las formas de gobierno y a la comunidad imperial formada por España, Portugal, Francia e Inglaterra. Para Cugoano la distinción entre naciones imperiales no tiene sentido. La *diferencia colonial* no se detiene en las fronteras inter-imperiales. Para la diferencia imperial, en cambio, la formación nacional está en juego, y es así que desde 1558 Isabel I de Inglaterra, tejió en su imperio británico la leyenda negra contra los abusos de los castellanos en América, gracias a la información y las crítica suministradas por Bartolomé de las Casas. De ello se hace eco Cugoano, pero castigando a su vez a los Ingleses por sus brutalidades con los esclavos negros semejantes o peores a las de los castellanos con los indios. Cuando Cugoano publicó su libro, Isabel I (1533-1603) ocupaba todavía el trono de Inglaterra, y durante los quince años que siguieron a la fecha de su publicación lo siguió ocupando. Sin embargo, Isabel I no hizo comentarios semejantes, criticando la misma brutalidad en manos de los ingleses que ella había condenado en mano de los castellanos. La crítica de Cugoano se ubica y se piensa en y desde la diferencia colonial. La leyenda negra se ubica y se piensa en y desde la diferencia imperial. Cugoano no se engaña ni se distrae con las polémicas imperiales. Para un ex-esclavo todos los gatos son pardos:

El tráfico base de secuestrar y robar hombres comenzó con los portugueses en la costa de África [...] Los españoles siguieron su famoso ejemplo, y el negocio de esclavos africanos fue pensado como más

ventajoso para ellos, para permitirles vivir en la comodidad y opulencia a ellos mismos por medio de una cruel sujeción y de la esclavitud de otros. Los franceses e ingleses, y algunas otras naciones de Europa, como encontraron asentamientos y colonias en las Indias Orientales, o en América, hicieron lo mismo, y se unieron mano a mano con los portugueses y españoles para el robo y el pillaje de África tanto como para desperdiciar y desolar habitantes de los continentes occidentales (pág.72)

La transformación de *vidas humanas en materia desechable*, es algo más que la vida desnuda, la "bare life" que Giorgio Agamben descubrió en el Holocausto. Cugoano contribuyó a iniciar una crítica que hoy en día se reproduce, por ejemplo, en la "necropolítica" de Achille Mbembe, quien partiendo de la "bio-política" de Michel Foucault, la desplaza al espacio epistemológico de deslinde y apertura del pensamiento des-colonial. Las divisiones imperiales/nacionales sí quedan al desnudo cuando se las mira desde las consecuencias de la lógica de la colonialidad: peleas imperiales por la mercadería humana. Las reflexiones de Agamben son importantes, pero tardías, regionales y limitadas. Partir de los refugiados de la Segunda Guerra Mundial y del Holocausto, significa ignorar cuatrocientos años de historias de las cuales los refugiados y el Holocausto son unos momentos más en una larga cadena de desechabilidad de la vida humana y de violación de la dignidad (no solo de los derechos) humanos. Este fue precisamente uno de los argumentos más fuertes de Cugoano, como veremos enseguida. La genealogía del pensamiento des-colonial es des-conocida en la genealogía del pensamiento Europeo. Agamben vuelve a Hanna Arendt o a Heidegger pero por cierto ignora, desconoce o simplemente no toca a su subjetividad el pensamiento de Aimé Césaire, canónico en la genealogía del pensamiento imperial. En 1955, Césaire podía ver lo que quizás pocos

(si algunos) pensadores Europeos podían "ver", tan desposeídos estaban y están del archivo construido por la herida colonial. Observaba Césaire:

> Sí, merecería la pena estudiar clínicamente, en detalle, los pasos de Hitler y el hitlerismo y revelar a los muy distinguidos, muy humanísticos, muy cristianos burgueses del siglo veinte que sin haber sido conscientes de ello, tenían a Hitler dentro, que Hitler los *habitaba*, que Hitler era su *demonio*, que si iban en contra de él, estaba siendo inconsistentes y que, al fin, no podemos olvidar a Hitler pues no es el *crimen* en sí mismo, el *crimen contra el hombre*, no es la humillación del hombre como tal, es el crimen contra el hombre blanco, no es la humillación del hombre como tal, es el crimen del hombre blanco, y el hecho de que haya aplicado a la Europa colonialista procedimientos que, hasta Hitler, habían sido reservados exclusivamente para los árabes o para Algeria, los 'coolies' de India y los 'niggers' de África.[14]

Así, la "vida desnuda" que "descubrió" Agamben y que tanto entusiasmó a la mentalidad blanca de la Europa Occidental y de Estados Unidos, es tardíamente lo que indios y negros sabían desde el siglo XVI: que vidas de gente blanca sea desechable fue una novedad para Europa y Anglo-América. Esa novedad es también parte de la ceguera del "hombre blanco", una ceguera en la que el descubrimiento de la desechabilidad de la vida humana permite ahora construir argumentos "críticos" basados en la humillación del hombre blanco. El pensamiento des-colonial también atiende a los horrores del Holocausto, pero los atiende en su gestación histórica en el siglo XVI a sus historias paralelas, en Europa, a la explotación de indios y negros en América y América, pero también a las poblaciones de Asia.

14. Aimé Césaire, *Discourse sur le colonialism* (1955). Translated by Joan Pinkham. New York: Montly Review, 2000. La primera traducción castellana Madrid, Akal, 2006.

Llegados a este punto nos conviene volver a la ubicación no sólo geo-histórica sino también epistémica (y el correlato entre ambos) del decir. En la historia de las ideas, de la filosofía, de la ciencia en Europa y de Europa este asunto se dio por sentado, porque se asumió que lo importante es *aquello que y sobre lo que se piensa y no desde donde y a partir de donde se piensa*. Veamos un botón de muestra. Con gloriosa prosa que recuerda la música de Wagner, Jean-Jacques Rousseau anuncia su ubicación epistémica, ética y política en el *Discourse sur l'origine et les fondements de l'inegalité parmi les hommes* (1755) de esta manera:

"Como mi tema interesa a la humanidad en general, intentaré *hacer uso de un estilo adaptado a todas las naciones*, o mejor, *olvidando tiempo y lugar*, para ocuparme sólo del hombre de quien estoy hablando, *me supondré a mi mismo en el Liceo de Atenas*, repitiendo las lecciones de mis maestros con Platón y Jenócrates por jueces, y toda la raza humana como audiencia."[15]

Waman Puma y Ottabah Cugoano difícilmente imaginarían el Lyceum de Atenas como escenario de su palabra; ni se olvidarían del tiempo y del espacio. Si dirían –me puedo imaginar – que su tema es de interés para la humanidad en general, puesto que se trata de una civilización que ha llegado a desechar vidas humanas. Pero puntualizarían la diferencia colonial que, a partir del siglo XVI, re-organizó la "raza humana como posible audiencia" y ocultó que en la raza humana hay vidas que no tienen valor, expresión del propio Cugoano. Rousseau escribió un párrafo que revela el encandilamiento del

15. La cita está tomada de *The Enlightenment. A comprehensive anthology*. Edited with introductory notes by Peter Gay. New York: Simon and Schuster, 1973. Todas las citas de Rousseau están tomadas de esta edición.

deseo y voluntad de hablar por la raza humana, en un momento en que la transformación masiva de la vida humana en materia desechable (que por primera vez comenzó a ocurrir en la historia de "la raza humana" en el siglo XVI), llevaba ya más de dos siglos de historia. Como Cugoano unos veinte años después, y Waman Puma unos dos siglos antes, Rousseau estaba preocupado por la desigualdad. Observando la escena Europea, en su presente y en su historia (pero desatento a las desigualdades y la herida infringida por la diferencia colonial), Rousseau observó:

"Pienso que existen dos clases de desigualdad en la especie humana: una, que se llama *natural* o *física*, porque es establecida por la naturaleza, y consiste en una diferencia de edad, salud, fuerza física, y las cualidades de la mente o del alma; y otra, que puede ser llamada desigualdad *moral* o *política* porque depende de una clase de convención, y es establecida, o al menos autorizada por el consentimiento de los hombres. Esta última consiste en diferentes privilegios que algunos hombres gozan en detrimento de otros; tales como ser más rico, más honorable, más poderoso, o también de estar en posición de exigir obediencia."

Para Rousseau preguntarse por la fuente de la *desigualdad natural* no tenía sentido puesto que esa pregunta, según él, estaba ya respondida de antemano en la simple definición de la palabra: la desigualdad es natural, y no hay nada más que preguntar. Es más, no tiene sentido preguntarse –continúa Rousseau- si hay alguna conexión *esencial* entre las dos desigualdades puesto que hacer esta pregunta significaría, según Rousseau, preguntar si quienes están en el poder y en posición de ordenar son necesariamente mejor que aquellos que obedecen. Este tipo de preguntas, concluye Rousseau, sería adecuado a una discusión de los esclavos en una audiencia con su amo pero totalmente inconducente e incorrecta si ta-

les preguntas fueran dirigidas a hombres racionales y libres en búsqueda de la verdad. Rousseau, por cierto, condenó la esclavitud. Pero de tal condena no se derivaba, en su tiempo (como tantos otros hombres del siglo XVIII, Kant entre ellos) que se aceptara sin más la igualdad de los negros africanos. La desigualdad natural es un principio suficiente para distinguir lo injusto de la esclavitud y la inferioridad de los negros africanos del mismo plumazo.

Ottabah Cugoano dió un giro de ciento ochenta grados a los debates sobre derecho y ley natural que ocupó a hombres y mujeres blancos del siglo XVIII. Mientras que Waman Puma respondía al debate imperial en plumas de toda una pléyade de misioneros y hombres de letras (Las Casas, Acosta, Murúa, a quienes menciona al final de la *Nueva Crónica...*) Cugoano respondía a ideas en boga durante la ilustración y en un momento de ascedencia intelectual en Inglaterra, Alemania y Francia. Entre los nombres que dominaban el terreno intelectual, filosófico y político, cuentan los nombres de George Berkeley, *Principles of Human Knowledge* (1710); Alexander Pope, *Essay on Man* (1734); David Hume, *Inquiry Concerning Human Understanding* (1748). Ephraim Lessing, *Educación de la raza humana* (1780). El tratado político es, a la vez, económico. Los análisis económicos de las relaciones entre la esclavitud y el mercado que ofrece Cugoano, también dan un giro de ciento ochenta grados al tratado de Adam Smith, *The Wealth of Nations*, publicado unos diez años antes que el de Cugoano. Más aún, el haber titulado su discurso *Thoungts and Sentiments*, Cugoano alude directamente al tratado de Smith *La teoría de los sentimientos morales* (1759). En resumen, el tratado de Cugoano es una brutal crítica ética a los depredadores imperiales y robadores de hombres (expre-

siones que aparecen repetidas veces en su discurso) en nombre de la ética Cristiana; un análisis de la economía y la esclavitud, insistiendo constantemente en la desechabilidad de la vida de los negros ("our lives are accounted of no value"). Cugoano concluye su discurso con propuestas concretas para terminar con la esclavitud, compensar las naciones Africanas por los daños inflingidos y legalizar el trabajo. Independiente de que las cuestiones que planteaba están todavía hoy abiertas, lo importante para mi argumento es identificar el giro des-colonial. Anthony Bogues (sin usar la expresión giro des-colonial, marca sin trepidar el desenganche y la apertura de Cugoano en el ámbito de la teoría política) dice, en relación a los debates y temas en discusión entre filósofos y tratadistas políticos europeos de Inglaterra, Alemania y Francia:

"El discurso político de Cugoano sugiere la existencia de una corriente diferente que articula nociones sobre la libertad natural y los derechos naturals. Para Cuogano, el derecho natural fundamental era el derecho del individuo de ser libre e igual no en relación al gobierno sino en relación a otros seres humanos."[16]

Bogues agrega que el argumento de Cugoano, reclamo por la igualdad de los negros en un mundo en el cual tanto la teoría política como el concepto de humanidad estaba en manos de los blancos (la desigualdad natural, por ejemplo) *complementa el giro des-colonial al plantear que los seres humanos (modelado sobre la experiencia de la esclavitud negro-africana) son iguales y libres frente a otros seres humanos y no frente al estado.* El argumento de Rousseau asegura -en cambio- la igualdad frente al estado y

16. Las citas de Anthony Bogues están tomadas de "The Political Thought of Quobna Cugoano: Radicalized Natural Liberty." Capítulo contenido en *Black Heretics, Black Prophets: Radical Political Intellectuals*. New York: Routledge, 2005.

mantiene a la desigualdad natural entre los hombres. Este giro es el que separa a Cugoano del resto de los abolicionistas blancos quienes argumentan contra la esclavitud pero mantienen la inferioridad del negro. Así:

"Cuando ponemos estas cosas juntas, no podemos escapar a la conclusión de que existen en la narrativa del esclavo Cugoano una contranarrativa que se mueve en una *dirección diferente* a la del horizonte político de la Ilustración."

La dirección *diferente* que toma Cugoano en el horizonte político de la ilustración, es precisamente lo que aquí intento describir como el giro des-colonial y la gestación del pensamiento des-colonial en la fundación misma del mundo moderno/colonial y, por ende, del capitalismo como lo entendemos hoy. La fuerza y la energía del pensamiento des-colonial estuvo siempre "ahí", en la exterioridad; en lo negado por el pensamiento imperial/colonial.

Podríamos continuar el argumento deteniéndonos en Mahatma Gandhi. Mencionarlo aquí es importante por lo siguiente. Cugoano y Gandhi están unidos, en distintos puntos del planeta, por el imperio Británico. Waman Puma y Cugoano están unidos por la continuidad de los imperialismos de Europa Occidental, en América. Podríamos continuar con Frantz Fanon, y conectarlo con Cugoano por la herida colonial en los Africanos y también por la complicidad imperial entre España, Inglaterra y Francia (a pesar de sus conflictos imperiales). Con ello quiero señalar lo siguiente. La genealogía del pensamiento des-colonial se estructura en el espacio planetario de la expansión colonial/imperial, contrario a la genealogía de la modernidad Europea que se estructura en la línea temporal de un espacio reducido, de Grecia a Roma, a Europa occidental y a Estados Unidos. El elemento en común entre Waman Puma,

Cugoano, Gandhi y Fanon es la herida inflingida por la diferencia colonial (la herida colonial).

El giro des-colonial (des-colonización epistémica) de Waman Puma y de Cugoano tuvo lugar en el horizonte de las monarquías, anterior a la emergencia del estado moderno (burgués), y de la emergencia de las tres ideologías seculares imperiales: conservadurismo, liberalismo y socialismo/marxismo[17]. En el horizonte de ambos, la teología es reina. Queda todavía para una segunda parte de este Manifiesto explorar el horizonte des-colonial (Gandhi, Cabral, Du Bois, Fanon, Anzaldúa, movimientos sociales indígenas en Bolivia Ecuador, movimientos sociales Afros en Colombia y Ecuador, el Foro Social Mundial y el Foros Social de las Américas, etc.) en el horizonte del estado imperial moderno.

La genealogía del pensamiento des-colonial es pluri-versal (no uni-versal). Así, cada nudo de la red de esta genealogía es un punto de despegue y de apertura que re-introduce lenguas, memorias, economías, organizaciones sociales, subjetividades al menos dobles: el esplendor y las miserias de los legados imperiales, y la huella imborrable de lo que existía convertida en herida colonial; por la degradación de la humanidad en relación a la inferioridad de los paganos, los primitivos, los subdesarrollados, los no-democráticos.

La actualidad pide, reclama un pensamiento des-colonial que articule genealogías desperdigadas por el planeta y ofrezca modalidades económicas, políticas, sociales, sub-

17. Immanuel Wallerstein, *After Liberalism*. New York: New Press, 1995.

jetivas "otras". El proceso está en marcha y lo vemos cada día, a pesar de las malas noticias que nos llegan del oriente medio, de Indonesia, de Katrina y de la guerra interior en Washington.